xx vek

obrazovanje

kultura

MIŠEL LOBRO
**obrazovanje pre svega**

EDGAR MOREN
**duh vremena I/II**

MIŠEL PANOF
**malinovski**

ELVIN HAČ
**antropološke teorije I/II**

MILORAD RADOVANOVIĆ
**sociolingvistika**

BAZIL BERNSTAJN
**jezik i društvene klase**

KLOD LEVI STROS
**totemizam danas**

MILAN VLAJČIĆ
**jednom i nikad više**

BENDŽAMIN LI VORF
**jezik, misao i stvarnost**

LUDVIG GIC
**fenomenologija kiča**

ALEKSANDAR S. NIL
**slobodna deca samerhila**

ROŽE IKOR
**škola i kultura**

bigz

beogradski izdavačko-grafički zavod

xx vek



Klod Levi Stros

# totemizam danas

bigz

BIBLIOTEKA
XX VEK

37

Urednik
IVAN ČOLOVIĆ

Klod Levi Stros

# TOTEMIZAM DANAS

BEOGRADSKI IZDAVAČKO-GRAFIČKI ZAVOD
1979.

Naslov originala:
Claude Levi-Strauss: LE TOTEMISME AUJOURD'HUI



Preveli:

IVAN ČOLOVIĆ (Uvod, I i II poglavlje)
BOŠKO ČOLAK-ANTIĆ (III, IV i V poglavlje)

Korice
IVAN MESNER

Tehnički urednik
DRAGAN PAUNOVIĆ

*. . . logički zakoni, koji konačno upravljaju svetom intelekta, po svojoj prirodi su nepromenljivi i opštevažeći, ne samo za sva vremena i sva mesta, već i za sve stvari, bez obzira na razliku među onima koje nazivamo stvarnima ili nestvarnima: njih, u suštini, ima i u snovima . . .*

*Ogist Kont*

# UVOD

Sa totemizmom je isto kao sa histerijom. Kad se najzad posumnjalo da se izvesne pojave mogu proizvoljno izdvajati i grupisati, da bi se tako dobili dijagonostički znaci neke bolesti ili objektivne ustanove, i sami simptomi su nestali ili su počeli da se opiru izjednačujućim tumačenjima. U slučaju „velike" histerije, ova promena se ponekad objašnjava kao posledica evolucije društva, koja je, navodno, simbolički izraz mentalnih poremećaja premestila sa somatskog na psihičko područje. Ali poređenje sa totemizmom ukazuje na drukčiju vezu između naučnih teorija i stanja civilizacije, gde se uticaj duha naučnika oseća isto koliko i uticaj duha ljudi koje oni proučavaju, pa i više od toga. Reklo bi se da su prvi, naučnici, pod velom naučne objektivnosti, nesvesno nastojali da druge — bilo da je reč o mentalnim bolesnicima ili o tobožnjim „primitivnim ljudima" — učine u većoj meri *drukčjima* nego što doista jesu. Moda histerije i moda totemizma dolaze u isto vreme, nastale su u istoj civilizacijskoj sredini, a njihovo paralelno opadanje treba, najpre, objasniti zajedničkom težnjom više naučnih grana krajem XIX veka da konstituišu posebno — i to, prema tada omiljenom izrazu, u obliku „prirode" — ljudske fenomene koje su naučnici voleli da drže izvan svog moralnog sveta, da bi zaštitili svoju mirnu savest u odnosu na njega.

Prvi nauk Frojdove kritike Šarkoovog shvatanja histerije bio je u tome što nas je on uverio da ne postoji bitna razlika između zdravih stanja i mentalnih bolesti; da ono do čega dolazi na putu od jednih do drugih najviše ako je izvesna promena u odvijanju opštih operacija koje svako može posmatrati sam na sebi, te da je, prema tome, bolesnik naš brat, jer se od nas razlikuje samo po involuciji — po prirodi neznatnoj, po obliku slučajnoj, po definiciji proizvoljnoj i, bar u pravu, privremenoj — istorijskog razvoja, koji je u biti razvoj svake individualne egzistencije. Bilo je udobnije gledati na mentalnog bolesnika kao na retko i osobito biće, objektivni proizvod spoljnjih ili unutarnjih zlih kobi, kao što su nasleđe, alkoholizam ili debilnost.

Na isti način, da bi likovni akademizam mogao da spava mirnim snom, El Greko nije smeo da bude zdravo biće, kadro da odbaci izvesne načine predstavljanja sveta, nego je morao biti bolesnik čiji izduženi likovi samo potvrđuju da mu je vid bio poremećen . . . U oba slučaja, svojstva kulture učvršćuju se tako što se uključuju u prirodni poredak, jer da su bila prihvaćena kao takva, to bi ubrzo dovelo do partikularizacije drugih svojstava kojima je bila data univerzalna vrednost. Praveći od histerične osobe ili od slikara novatora nenormalnog čoveka, dozvoljavamo sebi luksuz da verujemo kako oni nemaju ništa zajedničko sa nama i da to što oni postoje ne dovodi u pitanje prihvaćeni društveni, moralni ili intelektualni poredak.

U spekulacijama koje su dovele do nastanka totemske iluzije ponovo nalazimo uticaj istih motiva i trag istih pristupa. Nesumnjivo, više nije reč neposredno o prirodi (mada se, kao što ćemo videti, često javlja



pribegavanje „instinkitvnim" verovanjima i stavovima). Ali pojam totemizma mogao je da pomogne da se na skoro isto tako radikalan način napravi razlika između društava, ako ne uvek tako što bi se neka od njih prebacivala u prirodu (postupak koji dobro izlustruje izraz *Naturvölker),* ono bar razvrstavanjem shodno njihovom stavu *prema* prirodi, stavu na koji ukazuje mesto dato čoveku u životinjskoj seriji i pretpostavljeno poznavanje ili nepoznavanje mehanizma rađanja. Nije, dakle, slučajno Frejzer spojio totemizam i nepoznavanje fiziološkog očinstva: totemizam približava čoveka životinji, a tobožnje nepoznavanje uloge oca u začeću na kraju dovodi do toga da ljudski roditelj bude zamenjen duhovima, koji su još bliži prirodnim silama. Ova „prirodnost" nudila je probni kamen koji je dozvoljavao da se, u samom krilu kulture, divljak odvoji od civilizovanog čoveka.

Da bi se sačuvao integritet oblika mišljenja normalnog, belog i odraslog čoveka, i da bi se istovremeno ti oblici mišljenja postavili na čvrstu osnovu, najzgodnije je bilo sakupiti podalje od njega običaje i verovanja — uistinu veoma raznorodne i teško izdvojive — oko kojih će se kristalizovati, kao neka intertna masa, ideje koje ne bi bile tako bezalene da je bilo prihvaćeno da one postoje i da deluju u svim civilizacijama, pa i u našoj. Totemizam je pre svega izbacivanje iz našeg sveta, kao u nekoj vrsti egzorcizma, mentalnih stavova nespojivih sa zahtevom za diskontinuitetom između čoveka i prirode, koji hrišćanska misao smatra bitnim. Dakle, mislilo se da će taj zahtev biti potvrđen ako se njemu suprotan zahtev učini atributom one „druge prirode", koju civilizovani čovek, u uzaludnoj nadi da će se nje osloboditi, a s

njom i prve, pretvara u „primitivna" ili „arhaična" stanja sopstvenog razvoja.

U slučaju totemizma to je odgovaralo utoliko više što je žrtvovanje, čiji se pojam zadržao u velikim religijama Zapada, predstavljalo teškoću istog tipa. Svako žrtvovanje podrazumeva solidarnost prirode između vršioca obreda, boga, i žrtvovane stvari, bilo da je reč o životinji, biljci ili nekom predmetu koji se uzima kao da je živ, jer njeno uništavanje ima značenje samo u obliku holokosta. Dakle, ideja žrtvovanja takođe nosi u sebi klicu poistovećenja sa životinjom, a to poistovećenje čak preti da se protegne, preko čoveka, sve do božanstva. Pomoću spajanja žrtvovanja i totemizma dobija se objašnjenje prema kome je prvo od njih ostatak li trag ovog drugog, a time i mogućnost da se sterilizuju verovanja koja se tu kriju, tako što će biti oslobođena svega što može biti nečisto u ideji o živom i delotvornom žrtvovanju ili, u najmanju ruku, tako što će ovaj pojam biti rastavljen da bi se napravila razlika izemeđu dva tipa žrtvovanja, od kojih svaki ima posebno poreklo i posebno značenje.

Ističući na samom početku labavost hipoteze o totemizmu, ova razmatranja pomažu nam da shvatimo njenu jedinistvenu sudbinu. Jer ona se raširila neobično brzo, osvojivši čitavu oblast etnologije i istorije religije. Međutim, uviđamo sada da su se znaci koji su nagovestili njen raspad javili maltene još u vreme kad je njen ugled bio najveći: već se raspadala u trenutku kad se činilo da je najčvršća.

U svojoj knjizi *l'Etat actuel du probleme totemique,* — čudne mešavine učenih obaveštenja, pristrasnosti, pa čak i nerazumevanja, sve to povezano sa retkom teorijskom smelošću i slobodom duha — Van Genep (Van Gennep) je, na kraju predgovora koji nosi datum: april 1919, napisao:



> Totemizam je već stavljao na probu oštroumnost i domišljatost mnogih naučnika; i može se s razlogom verovati da će tako biti tokom mnogih sledećih godina.

Prognoza je razumljiva, jer dolazi nekoliko godina posle objavljivanja Frejzerovog monumentalnog dela *Totemism and Exogamy,* godina kad je međunarodni časopis *Anthropos* otvorio svoje stranice raspravi o totemizmu, koja je imala zmačajno mesto u svakom broju. Međutim, teško je bilo varati se i dalje. Van Genepova knjiga bila je poslednji celovit rad posvećen tom pitanju i, kao takva, ostaje nezaobilazna. Ali, daleko od toga da predstavlja prvu etapu jedne sinteze koja će biti nastavljena, ona je bila labudova pesma umovanja o totemizmu. A upravo u smeru prvih Goldenvajzerovih (Goldenweiser) radova, [1] koje je Van Genep prezrivo odbacio, uporno će se raditi na razbijanju — danas već dovršenom — hipoteze o totemizmu.

Našem radu, započetom 1960, godina 1910. dala je zgodnu polaznu tačku: razmak iznosi tačno pola veka a, uz to, 1910. pojavila su se dva dela nejednakog obima, mada su, u krajnjoj liniji, Goldenvajzerovih 110 stranica [1][1] izvršile trajniji teorijski uticaj nego Frejzerova četiri toma sa svojih 2200 stranica ... U trenutku kad je Frejzer objavljivao, pošto ih je sakupio, sve tada poznate činjenice, da bi temizam zasnovao kao sistem i da bi objasnio njegovo poreklo,

1. Vidi Bibliografiju, str. 151

Goldenvajzer je osporavao da je opravdano staviti na isto mesto tri pojave: klanovsku organizaciju, pridavanje klanovima životinjskih ili biljnih imena ili amblema, i verovanje u srodstvo između klana i njegovog totema, jer se opsezi ovih pojava poklapaju samo u malom broju slučajeva i svaki od njih može da se javi bez ostalih.

Tako, Indijanci sa reke Tompson imaju toteme ali ne i klanove, Irokezi klanove sa imenima životinja koje nisu totemi, dok Jukagiri, podeljeni na klanove, imaju religijska verovanja u kojima životinje igraju značajnu ulogu, ali posredstvom pojedinih šamana a ne društvenih grupa. Tobožnji totemizam izmiče svakom pokušaju apsolutne definicije. On se, u najboljem slučaju, zasniva na slučajnom rasporedu nespecifičnih elemenata. To je skup pojedinosti, empirijski uočljivih u izvesnom broju slučajeva, a da iz toga ne proističu izvorna svojstva; ali to nije organska sinteza, objekt društvene prirode.

Posle Goldenvajzerove kritike, prostor posvećen totemskom problemu u američkim raspravama iz godine u godinu postaje sve manji. U francuskom prevodu Lovijeve (Lowie) knjige *Primitive Society,* još se na 8 stranica govori o totemizmu: tu se najpre osuđuje Frejzerov poduhvat, a zatim se rezimiraju i podržavaju prve Goldenvajzerove ideje (i to uz primedbu da je njegova definicija totemizma kao „socijalizacije emotivnih vrednosti" suviše ambiciozna i uopštena: dok urođenici sa Buina imaju prema svojim totemima skoro religijski odnos, totemi Kariera iz Zapadne Australije nisu predmet nikakvog tabua niti obožavanja). Ali Lovi pre svega zamera Goldenvajzeru što je delimično odustao od svog skepticizma, pa je prihvatio empirijsku vezu između totemizma i kla-



novske organizacije: međutim, plemena Vrana, Hidaca, Veliki Stomak i Apači imaju klanove bez totemskih imena, a Arande imaju totemske grupe različite od njihovih klanova. I Lovi zaključuje:

> Izjavljujem da, uprkos pronicljivosti i erudiciji koje su u tu svrhu utrošene, nisam uveren da je dokazano stvarno postojanje totemskog fenomena (str. 151).

Otada, likvidacija se ubrzava. To se vidi kad uporedimo dva izdanja Kreberove *Anthropology.* Ono iz 1921. još sadri brojne reference, ali se o samom problemu govori samo da bi se povukla razlika između klano va i polovina, kao metoda društvene organizacije, i totemizma, kao simboličkog sistema. Među njima ne postoji nužan odnos, ali postoji stvarna povezanost koja predstavlja nerešen problem. A u izdanju iz 1948, uprkos tome što ima 856 stranica, indeks — koji sam zauzima 39 stranica — sadrži samo jednu jedinu referencu, a ona upućuje na jednu uzgrednu napomenu povodom Kanela, malog plemena centralnog Brazila:

> . . . drugi par polovina ... ne odnosi se na bračne veze: on je totemski — drugim recima, izvesne životinje i prirodni predmeti služe u svrhe simboličkog predstavljanja svake polovine (str. 396).

Vratimo se Loviju: u *An Introduction to Cultural Anthropology* (1934), on o totemizmu raspravlja na pola stranice, a njegova druga studija o sociologiji primitivnih društava *Social Organization* (1948) pominje reč „totemizam" samo jedanput, i to uzgred, da bi bilo objašnjeno stanovište P. Šmita (P. Schmidt).

Godine 1938, Boas objavljuje *General Anthropo-*

*logy,* raspravu od 718 stranica, koju je napisao uz saradnju svojih učenika. Razmatranje problema totemizma zauzima 4 stranice. Njihov autor, Gledis Rajhard (Gladys Reichard), primećuje da su pod imenom totemizma sakupljeni raznorodni fenomeni: repertoari imena ili amblema, verovanje u natprirodnu vezu sa neljudskim bićima, zabrane koje se mogu, ali ne moraju, odnositi na hranu (na primer, gaziti travu i jesti iz iste zdele, u Santa Krusu; dodirnuti bizonov rog ili zametak ili, pak, ugalj ili oksid bakra, insekte i gamad, kod indijanaca Omaha) i izvesna pravila egzogamije. Ovi fenomeni se vezuju čas za srodničke grupe, čas za vojnička ili religijska bratstva, čas za pojedince. U zaključku stoji".

> O totemizmu je suviše pisano ... da bismo mogli sebi da dopustimo da ga potpuno ostavimo po strani. . . Ali on se u svakom delu sveta ispoljava na veoma raznovrsne načine, sličnosti su sasvim površne, a fenomeni se mogu javiti u mnogim kontekstima bez veze sa stvarnim ili pretpostavljenim krvnim srodstvom, tako da je apsolutno nemogućno svrstati ih u istu kategoriju (str. 430).

U *Social Structure* (1949) Mardok (Murdock) se izvinjava što se tu ne bavi pitanjem totemizma, primećujući da se on veoma malo ispoljava na razini formalnih struktura:

> . . . ako pretpostavimo da društvene grupe moraju biti imenovane, izrazi iz životinjskog sveta imaju izgleda da budu upotrebljeni isto koliko i bilo koji drugi (str. 50).

Jedna Lintonova neobična studija svakako je doprinela sve većoj ravnodušnosti američkih naučnika prema ovom problemu, o kome je nekad toliko raspravljano.



Za vreme prvog svetskog rata Linton je bio pripadnik 42 divizije ili divizije „Duga", što je bilo ime koje je štab divizije na svoju ruku izabrao, jer je ona okupljala jedinice iz raznih američkih država, tako da su boje njenih pukova bile raznolike kao boje duge. Ali čim je divizija stigla u Francusku, ovaj naziv ušao je u svakodnevnu upotrebu: „Ja sam Duga", odgovarali bi vojnici na pitanje: „Iz koje si jedinice?"

Februara 1918, to jest 5 ili 6 meseci pošto je divizija dobila svoje ime, bilo je opšte prihvaćeno da pojava duge predstavlja za nju srećan predznak. Tri meseca kasnije, svaki put kad bi divizija ulazila u borbu, ljudi su tvrdili da su videli dugu, pa čak i onda kad su metereološki uslovi takvu pojavu isključivali.

U maju 1918, 42. divizija našla se u blizini 77. divizije, koja je na svojoj opremi imala poseban amblem, kip Slobode. Divizija „Duga" prihvatila je taj običaj, podražavajući svoje susede, ali i u nameri da se od njih razlikuje. Negde avgusta ili septembra, čitava divizija prihvatila je nošenje znaka u obliku duge, uprkos verovanju da je obeležavanje posebnim znakom najpre bilo oblik kažnjavanja jedinica koje su pretrpele poraz u bici. Tako je na završetku rata američki ekspedicioni korpus bio organizovan „kao niz jasno razgraničenih i često međusobno ljubomornih grupa, od kojih se svaka odlikovala posebnim skupom ideja i ponašanja" (str. 298). Autor nabraja: 1. podela na grupe svesne svoje individualnosti; 2. označavanje svake grupe imenom neke životinje, predmeta ili prirodne pojave; 3. korišćenje tog imena kao oznake jedinice u razgovorima sa strancima; 4. nošenje amblema na oružju i opremi jedinice, ili kao ličnog ukrasa, uz odgovarajući tabu upotrebe amblema u drugim grupama; 5. poštovanje „zaštitnika" i njegovog znaka; 6. nejasno verovanje u njegovu zaštitničku moć i ulogu predznaka. „Skoro da nema istraživača koji bi, kad bi u nekoj necivilizovanoj ljudskoj zajednici naišao na takvo stanje stvari, oklevao

da taj skup verovanja i običaja poveže sa totemskim kompleksom. . . Nesumnjivo, sadržina je ovde veoma siromašna u poređenju sa visoko razvijenim totemizmorn Australijanaca i Melanežana, ali je bogata koliko i totemski kompleksi severnoameričkin plemena. Osnovna razlika, u odnosu na pravi totemizam, ogleda se u odsustvu pravila za sklapanje braka i verovanja u roditeljsku ili prosto srodničku vezu sa totemom." Međutim, primećuje Linton u zaključku, ova verovanja su pre funkcija klanovske organizacije nego totemizma u pravom smislu, jer ga ne prate uvek.

Sve dosad izložene kritike američke su; ne zbog toga što američkoj etnologiji dajemo povlašćeno mesto, već zato što je istorijska činjenica da je razbijanje totemskog problema započelo u Sjedinjenim Državama (i pored nekoliko Tajlorovih proročanskih stranica, koje su ostale bez odjeka i na koje ćemo se vratiti), i da je tamo bilo uporno nastavljeno. Da bismo se uverili da nije reč o razvoju ograničenom na jedno mesto, razmotrićemo ukratko razvoj ideja u Engleskoj.

Jedan od najistaknutijih teoretičara totemizma, V. H. R. Rivers (W. H. R. Rivers), 1914. definisao je totemizam kao skup tri elementa. Jedan od njih je društveni: vezivanje neke životinjske ili biljne vrste, ili nekog neživog predmeta, ili, pak, klase neživih predmeta za određenu grupu zajednice i, što je tipično, za egzogamijsku grupu ili klan. Drugi je element psihološki: verovanje u rodbinsku vezu između članova grupe i životinje, biljke ili predmeta, što se često ogleda u ideji da je ljudska grupa od njih potekla. Treći element je obredni: poštovanje ukazano životinji, biljci ili predmetu, koje se tipično ispoljava u zabrani jedenja životinje ih biljke ili, pak, u zabrani



upotrebe predmeta, sem pod određenim uslovima (Rivers, torn II, str. 75).

Budući da će ideje savremenih engleskih etnologa biti analizirane i pretresene u nastavku ovog rada, ovde ćemo samo suprotstaviti Riversu najpre jedan često korišćeni priručnik:

> Vidi se da je termin „totemizam" primenjen na neverovatno raznolike veze između ljudskih bića i prirodnih vrsta ili pojava. Tako je nemogućno doći do zadovoljavajuće definicije totemizma, mada su pokušaji da se to učini bili česti . . . Svaka definicija totemizma je ili toliko uska da isključuje mnoge sisteme koji se, međutim, obično nazivaju „totemskim" ili toliko široka da obuhvata mnoge pojave koje se ne bi mogle tako označiti (Piddington, str. 203—204).

Zatim, najnoviji *consensus,* ispoljen u 6. izdanju (1951) zbornika *Notes and Queries on Anthropology,* koji je objavio Royal Anthropological Instituted

> O totemizmu, u najširem smislu, može se govoriti: 1. kad je pleme ili grupa . . . sastavljena od grupa (totemskih) u koje ulazi sva populacija i od kojih se svaka nalazi u izvesnim odnosima sa jednom klasom živih ili neživih bića (totem); 2. kad su odnosi između društvenih grupa i bića ili predmeta obično svi istog tipa; .'i. kad nijedan član grupe ne može (izuzev u naročitim okolnostima, na primer kad je reč o usvajanju) da se preseli u drugu grupu.

Ovoj definiciji dodata su još tri uslova:

> . . . pojam totemske veze podrazumeva da se ona potvrđuje između bilo kog člana vrste i bilo kog člana

2. Tekst je prenet iz ranijih izdanja bez značajnijih izmena.

grupe. Po opštem pravilu, članovi iste totemske grupe ne mogu stupiti u brak.

Cesto su na snazi pravila obaveznog ponašanja . . ponekad zabrana jedenja totema; ponekad naročite oznake pripadnosti, upotreba ukrasa ili amblema, i propisano ponašanje. . . (str. 192).

Ova definicija je složenija i tananija od Riversove, mada obe sadrže po tri tačke. Ali, tri tačke iz *Notes and Queries* razlikuju se od Riversovih. Tačka 2 (verovanje u srodstvo sa totemom) nestala je; tačke 1 i H (veza između prirodne klase i „tipično" egzogamne grupe, zabrana hrane kao „tipičan" oblik poštovanja) prebačene su, sa drugim nestalnim momentima, među sporedne uslove. Umesto njih, *Notes and Queries* navode: postojanje u urođeničkoj misli dvostruke serije, „prirodne" i društvene; homologiju odnosa između članova dveju serija; i stalnost ovih odnosa. Drugim rečima, od totemizma, kome je Rivers hteo da da *sadržinu,* ovde je ostala samo *forma:*

Termin totemizam odnosi se na jednu formu društvene organizacije i magijsko-religijske prakse za koju je karakteristično vezivanje izvesnih grupa (obično klanova ili rodova) unutar jednog plemena za izvesne klase živih ili neživih predmeta, s tim što je svaka grupa vezana za posebnu klasu *(ibid.).*

Ali, ova obazrivost u rukovanju pojmom totemizma, koji je ovde sačuvan tek pošto je uklonjena njegova supstanca, pošto je, u neku ruku, dezinkarniran, samo potvrđuje važnost načelnog upozorenja koje je Lovi uputio izumiteljima ustanova:

Treba znati da li upoređujemo kulturne realnosti ili samo fantazme proistekle iz naših logičkih obrazaca klasifikacije (Lowie /4/, str. 41.).



Prelaz sa konkretne na formalnu definiciju totemizma u stvari potiče od Boasa. Još 1916, ciljajući kako na Dirkema tako i na Frejzera, on je osporavao shvatanja da se kulturne pojave mogu svesti na jedinstvo. Pojam „mita" je kategorija našeg mišljenja koju proizvoljno upotrebljavamo da bismo jednom rečju označili pokušaje objašnjenja prirodnih pojava dela usmene književnosti, filozofske spekulacije i slučajeve pojavljivanja lingvističkih procesa u svesti subjekta. Isto tako, totemizam je veštačka celina koja postoji samo u misli etnologa i kojoj u spoljnom svetu ne odgovara ništa specifično.

Kad se govori o totemizmu u stvari se brkaju dva problema. Najpre, problem česte identifikacije ljudskih bića i biljaka ili životinja, koji vodi veoma širokim pogledima na odnose između čoveka i prirode, pogledima koji se tiču umetnosti i magije koliko i društva i religije. Drugi problem predstavlja imenovanje grupa zasnovanih na srodstvu, što se može učiniti pomoću reci za označavanje životinja ili biljaka, ali i na mnoge druge načine. Izraz totemizam pokriva samo slučajeve podudarnosti između dva reda.

U izvesnim društvima nailazimo na pojavu da se veoma rasprostranjena tendencija za uspostavljanjem prisnih odnosa između čoveka i prirodnih bića ili predmeta koristi da bi se konkretno označile klase srodnika ili ljudi za koje se pretpostavlja da su u srodstvu. Da bi se takve klase održale u posebnom i trajnom obliku, potrebno je da ta društva imaju čvrsta pravila za stupanje u brak. Može se, dakle, reći da tobožnji totemizam uvek pretpostavlja izvesne oblike egzogamije. U ovoj tački Van Genep je pogrešno protumačio Boasa: ovaj se zadovoljava time da istakne logičko i istorijsko prvenstvo egzogamije u

odnosu na totemizam, ali ne tvrdi da je totemizam rezultat ili posledica egzogamije.

I sama egzogamija može biti shvaćena i primenjena na dva načina. Eskimi svode egzogamnu jedinicu na porodicu koja obuhvata veze stvarnog srodstva. Budući da je sadržina svake jedinice tačno određena, demografsko širenje povlači za sobom stvaranje novih jedinica. Grupe su statične; pošto ih određuje celina jedne vrste odnosa, one nemaju sposobnost integracije, i opstaju pod uslovom da pojedince, ako se tako može reći, izbacuju napolje. Ovaj oblik egzogamije nespojiv je sa totemizmom, jer su društva koja ga primenjuju — bar na ovom planu — lišena formalne strukture.

Nasuprot tome, ako je egzogamijska grupa sama sposobna da se širi, oblik grupa ostaje postojan: raste samo sadržina svake od njih. Postaje nemogućno da se pripadnost grupi odredi neposredno, pomoću empirijskih rodoslovlja. Otuda neophodnost da postoje:

1. pravilo nedvosmislene rodbinske veze, kao što je jednostrano poreklo;

2. ime, ili bar diferencijalno obeležje, koje se prenosi putem rodbinske veze i zamenjuje poznavanje stvarnih veza.

Po opštem pravilu, u društvima ovog poslednjeg tipa dolazi do progresivnog smanjivanja broja grupa koje ih čine, jer demografska evolucija dovodi do širenja nekih od njih. U odsustvu institucionalnog mehanizma koji bi dozvolio cepanje grupa u ekspanziji, što bi vaspostavilo ravnotežu, ova evolucija na Kraju dovodi do društava svedenih na dve egzogamijske grupe. To bi moglo biti poreklo takozvanih vojnih organizacija.



S druge strane, u svakom društvu diferencijalna obeležja moraju formalno biti istog tipa, s tim što se međusobno razlikuju po sadržini. Inače, jedna grupa bi se određivala po imenu, druga po obredima, treća po grbu . . . Ima, međutim, slučajeva ovog tipa, istina retkih, koji dokazuju da Boasova kritika nije išla dovoljno daleko. Ali on je bio na dobrom putu kad je zaključio:

> . . . homologija distinktivnih obeležja društvenih podeia unutar jednog plemena dokazuje da se njihovo poreklo nalazi u sklonosti ka klasifikaciji (Boas *111,* str. 323).

Ukratko, Boasova teza, koju je Van Genep pogrešno shvatio, svodi se na stav da je obrazovanje sistema na društvenom planu nužan uslov za pojavu totemizma. Zbog toga on isključuje Eskime, čija je društvena organizacija nesistematska, i zahteva jednolinijsku rodbinsku vezu (kojoj se može dodati dvolinijska, jer ona nastaje razvijanjem, putem sastavljanja, prve, mada se često pogrešno brka sa nediferenciranom rodbinskom vezom), budući da je samo ona strukturalna.

To što sistem pribegava imenima životinja i biljaka predstavlja poseban slučaj diferencijalnog imenovanja, čija svojstva ostaju ista bez obzira na tip upotrebljene denotacije.

Možda upravo ovde Boasov formalizam promašuje cilj: jer ako denotirani predmeti moraju, kao što on tvrdi, da sačinjavaju sistem, način denotacije, da bi integralno ispunio svoju funkciju, takođe mora biti sistematski; Boasovo pravilo homologije suviše je apstraktno i suviše šuplje da bi zadovoljilo ovaj

zahtev. Znamo za društva koja ga ne poštuju, pri čemu nije isključeno da složenije diferencijalne razlike koje ta društva koriste takođe predstavljaju sistem. S druge strane, postavlja se pitanje zašto životinjsko i biljno carstvo daju najprihvatljiviju nomenklaturu za denotiranje sociološkog sistema, i koji logički odnosi postoje između denotativnog i denotiranog sistema. Životinjski i biljni svet ne koriste se samo zato što su pri ruci, već zato što čoveku nude jedan metod mišljenja. Veza između *odnosa čoveka prema prirodi* i *karakterizacije društvenih grupa,* koju Boas smatra slučajnom i proizvoljnom, izgleda takva samo zato što je stvarna veza između ova dva reda posredna i što ide preko ljudskog duha. Ovaj uspostavlja homologiju, ne toliko u okviru denotativnog sistema koliko *između diferencijalnih odstupanja* koja postoje, s jedne strane, između vrste Ari vrste *y* i, s druge strane, između klana *a* i klana *b.*

Znamo da je izumitelj totemizma na teorijskom planu bio Škotlanđanin Maklenan, (Mclennan) u čijim se člancima iz *Fortnightly Review,* objavljenim pod naslovom „The Worship of Animal and Plants", nalazi čuvena formula: totemizam je fetišizam plus egzogamija i matrilinearna rodbinska veza. Ali bilo je potrebno da prođe samo 30 godina da bi bili formulisani, ne samo kritika skoro doslovce nalik na Boasovu, već i stavovi koje smo ukratko izložili na kraju prethodnog stava. Tajlor je 1899. objavio deset stranica o totemizmu: njegove „opaske" pomogle bi da se izbegnu mnoga stara i novija zastranjivanja da nisu išle toliko protiv struje. Još pre Boasa, Tajlor je želeo da se prilikom ocenjivanja mesta i značaja totemizma . . .



> . . . vodi računa o težnji ljudskog duha da ovlada svetom pomoću klasifikacije *(to classify out the universe)* (str. 143).

Tako posmatran, totemizam može biti definisan kao povezivanje jedne životinjske vrste i jednog klana. Ali Tajlor nastavlja:

> Bez oklevanja protestujem zbog načina na koji su totemi postavljeni, ili bezmalo postavljeni, u temelj religije. Totemizmu, tom nusproduktu teorije prava, poteklom iz širokog konteksta primitivne religije, pridaje se značaj nesrazmeran njegovoj pravoj teološkoj ulozi (str. 144).

I zaključuje:

> Mudrije je sačekati . . . dok totem ne bude sveden na pravu meru u teološkim shemama čovečanstva. A nemam nameru ni da se latim podrobnog razmatranja socioloških zapažanja koja se navode da bi se totemizmu pridao sociološki značaj još veći od njemu pripisanog značaja na religijskom planu . . . Egzogamija može postojati, i ona doista i postoji, bez totemizma ... ali učestalost njihovog spajanja na 3/4 zemljine kugle pokazuje koliko je delovanje totema moralo biti staro i efikasno, da bi se klanovi učvrstili i da bi se međusobno povezali tako da na kraju obrazuju širi krug plemena (str. 148).

Na taj način je postavljen problem logičke snage denotativnih sistema pozamljenih od carstva prirode.

# I
# TOTEMSKA ILUZIJA

Kad god se za temu diskusije uzme neka kategorija koja se inače smatra lažnom, postoji opasnost da se, time što joj se poklanja pažnja, podrži iluzija o njenom stvarnom postojanju. Da bi se bolje odredila neka nejasna prepreka, jače ističemo njene obrise, mada želimo samo da pokažemo njenu nepostojanost; jer, kad se obara na neku rđavo zasnovanu teoriju, kritika počinje da joj ukazuje neku vrstu počasti. Priviđenje, nesmotreno prizvano u nadi da će biti konačno odagnano, iščezava samo zato da bi ponovo iskrslo, i to, na naše iznenađenje, ne tako daleko od mesta gde se prvi put javilo.

Možda bi bilo mudrije prepustiti zaboravu prevaziđene teorije i ne buditi mrtve. Ali, s druge strane, kao što kaže stari Arkel, istorija ne stvara nekorisne događaje. To što su tokom toliko godina veliki duhovi bili skoro opčinjeni jednim problemom koji nam danas izgleda nestvaran nesumnjivo svedoči o tome da su oni nejasno osećali da te pogrešno predstavljene, proizvoljno grupisane i rđavo analizirane pojave ipak zaslužuju pažnju. Kako bismo mogli da do tih pojava dopremo, da bismo ponudili njihovo drugačije tumačenje, ako ne pristanemo da najpre ponovo pređemo, korak po korak, put, koji će nas, mada nikuda nije vodio, podstaći da tražimo novi i možda pomoći da ga obeležimo?

Pošto od početka sumnjamo u stvaro postojanje totemizma, stalo nam je da naglasimo da ćemo termin totemizam upotrebljavati samo kao navod iz autora sa kojima ćemo ovde ući u raspravu. Ne bi bilo zgodno da ga stalno stavljamo pod znakove navoda ili da mu dodajemo epitet „tobožnji". Potrebe dijaloga dopuštaju ustupke u rečniku. Ali znakove navoda i pomenuti epitet uvek ćemo podrazumevati, tako da bi bilo neumesno ukazivati na neku rečenicu ili neki izraz koji naizgled protivreče našem jasno iznetom uverenju.

Pokušajmo sada da odredimo spolja, i to u njegovim najopštijim vidovima, semantičko polje u kome su smeštene pojave obično grupisane pod imenom totemizma.

U ovom, kao i u drugim slučajevima, metod koji nameravamo da sledimo sastoji se iz sledećeg:

1. definisati proučavanu pojavu kao odnos između dva ili više stvarnih ili virtuelnih termina;
2. konstruisati sliku mogućnih permutacija između ovih termina;
3. uzeti ovu sliku kao opšti predmet analize koja, samo na toj razini, može da dođe do nužnih veza, pri čemu je empirijska pojava uzeta na početku samo jedna mogućna kombinacija među drugima, čiji celoviti sistem mora da bude prethodno rekonstruisan.

Reč totemizam pokriva odnose, posmatrane idealno, između dve serije, jedne *prirodne,* druge *kulturne.* Prirodna serija sadrži, s jedne strane, *kategorije,* s druge strane, *individue;* kulurna serija sadrži *grupe* i *osobe.* Svi ovi izrazi odabrani su proizvoljno, da bi se, u svakoj seriji, napravila razika između dva vida postojanja, kolektivnog i individualnog, i da bi se izbeglo brkanje serija. Ali, na ovom uvodnom stupnju,



mogu se upotrebiti bilo koje reci, pod uslovom da su različite:

| | | |
|---|---|---|
| PRIRODA. . . | Kategorija. | Individua. |
| KULTURA . . . | Grupa. | Osoba. |

Ima četiri načina da se povezu, dva po dva, termini uzeti iz različitih serija, to jest da se, pod najmanjim uslovima, zadovolji početna hipoteza da postoji odnos između dve serije:

| | 1 | 2 | 3 | 4 |
|---|---|---|---|---|
| **PRIRODA** | Kategorija | Kategorija | Individua | Individua |
| **KULTURA** | Grupa | Osoba | Osoba | Grupa |

Svakoj od ove četiri kombinacije odgovaraju pojave koje se mogu posmatrati u jednoj ili više populacija. Australijski totemizam, u svom takozvanom „socijalnom" i „seksualnom" obliku, uspostavlja odnos između jedne prirodne kategorije (životinjske ili biljne vrste, ili klase predmeta ili pojava) i jedne kulturne grupe (polovina, odeljak, pododeljak, religijsko bratstvo, ili skup osoba istog pola); druga kombinacija odgovara „individualnom" totemizmu Indijanaca Severne Amerike, kod kojih pojedinac nastoji, podvrgavajući se probama, da zadobije za sebe neku prirodnu kategoriju. Kao primer treće kombinacije navešćemo Mote sa Benksovog ostrvlja, gde se dete smatra inkarnacijom životinje ili biljke koju je njegova majka našla ili pojela u trenutku kad saznaje da je trudna; tome se može dodati primer izvesnih plemena iz grupe Algonkin, koja pretpostavljaju da se naročita veza uspostavlja između novorođenčeta i životinje koja je primećena u blizini kolibe njegovih roditelja. Kombi-

naciju grupa-pojedinac potvrđuju primeri iz Polinezije i Afrike, svaki put kad su izvesne životinje (gušteri čuvari na Novom Zelandu, sakralni krokodili i lav i panter u Africi) predmet koletktivne zaštite i obožavanja; verovatno je da su stari Egipćani imali verovanja ovog tipa, a njima su srodni i *ongoni* iz Sibira, mada ovde nije reč o stvarnim životinjama nego o figurativnim likovima prema kojima se grupa odnosi kao da su živi.

Govoreći jezikom logike, četiri kombinacije su ekvivalentne, jer ih stvara ista operacija. Ali, samo su prve dve bile uključene u sferu totemizma (pri čemu se još i raspravljalo o tome koja je od njih osnovna a koja izvedena), dok su preostale dve bile samo posredno vezane za totemizam, jedna kao njegov nagoveštaj (tako je Frejzer postupio kad je bilo reci o plemenu Mota), druga kao ostatak. Mnogi autori čak najradije ih ostavljaju potpuno po strani.

Dakle, totemska iluzija potiče, najpre, od iskrivljavanja semantičkog polja kome pripadaju pojave istog tipa. Izvesni vidovi polja bili su povlašćeni na račun drugih, pa su im tako date originalnost i neobičnost koje oni u stvari nemaju: jer oni su učinjeni tajanstvenim već time što su odvojeni od sistema čiji su integralni deo kao njegove transformacije. Da li su se od drugih vidova razlikovali bar po većoj „prisutnosti" ili većoj koherentnosti? Dovoljno je razmotriti primere, a pre svega onaj koji predstavlja izvor svih spekulacija o totemizmu, pa da se uverimo da njihova prividna vrednost potiče od rđavog rezanja stvarnosti.

Poznato je da je reč *totem* napravljena na osnovu odžibva (ojibwa), algonkinog jezika plemena nastanjenih na severu Velikih Jezera u Kanadi. Izraz *ototeman,* koji otprilike znači „on mi je rod", razlaže



se na: prvo *o* — sufiks 3. lica, *t*— epentezu (da bi se razdvojili samoglasnici), prisvojno *m, an* — sufiks 3. lica i, najzad, *ote,* koje izražava srodstvo između ega i muškog ili ženskog rođaka, određujući, dakle, egzogamnu grupu na razini naraštaja kome pripada subjekt. Tako se izražava pripadnost određenom klanu: *makwa nindotem* — „medved je moj klan"; *pindiken nindotem* — „uđi, brate po klanu", itd. Doista, klanovi Odžibva pre svega nose životinjska imena, što je Tavne (Thavenet) — francuski misionar koji je živeo u Kanadi krajem XVIII i početkom XIX veka — objasnio sećanjem, sačuvanim u svakom klanu, na neku životinju iz njegove postojbine: najlepšu, najpitomiju, najopasniju, najčešću ili, pak, onu koja je bila obično lovljena (Cuoq, str. 312—313).

Ovaj sistem kolektivnog imenovanja ne treba brkati sa verovanjem istih Odžibva da svaki pojedinac može da stupi u vezu sa nekom životinjom koja će postati njegov duh zaštitnik. Jedinu reč za koju se pouzdano zna da označava tog duha zaštitnika transkribovao je kao *nigouimes* jedan putnik iz sredine XDC veka; ona, dakle, nema ništa zajedničko sa rečju totem ili nekim drugim izrazom istog tipa. U stvari, istraživanja o Odžibvama pokazuju da je prvi opis tobožnje institucije „totemizma" — iz pera engleskog trgovca i tumača Longa, krajem XVIII veka — rezultat brkanja klanovskog rečnika (gde životinjska imena odgovaraju nazivima kolektiva) i verovanja u vezi sa duhovima zaštitnicima (koji su zaštitnici pojedinaca) *(Handbook of American Indians,* članak „Totemism"). To će još bolje pokazati analiza društva Odžibva.

Ovi Indijanci bili su organizovani u više desetina, čini se, patrilinearnih i patrilokalnih klanova, od

kojih su pet mogli biti stariji od drugih, ili, u svakom slučaju, uživati poseban ugled.

> Jedan mit objašnjava da ovih pet „prvobitnih" klanova vode poreklo od natprirodnih antropomorfnih bića koja su izišla iz okeana da bi se pomešala sa ljudima. Jedan od njih imao je zavezane oči i nije smeo da gleda Indijance, mada se činilo da on to žarko želi. Ne mogući da se savlada, on najzad odbaci svoju koprenu i njegov pogled pade na jednog čoveka, koji ostade na mestu mrtav, kao gromom pogođen. Jer, mada je posetilac bio prijateljski raspoložen, njegov pogled je bio suviše jak. Zato ga njegovi prijatelji nateraše da se vrati u morske dubine. Ostala petorica ostala su među Indijancima i obasula ih mnogim blagodetima. Od njih potiču veliki klanovi ili totemi: riba, ždral, gnjurac, medved, los ili kuna (Warren, str. 43—44).

Uprkos tome što je ovaj mit do nas došao u okrnjenom obliku, on je za nas veoma zanimljiv. Najpre, on potvrđuje da između čoveka i totema ne može postojati neposredan odnos, zasnovan na dodiru. Jedina mogućna veza mora biti „prerušena", dakle metaforička, što dokazuje činjenica, potvrđena u Austriji i Americi, da je totemska životinja ponekad označena imenom različitim od imena stvarne životinje, tako da klanovski nazivi ne izazivaju, neposredno i normalno, zoološke ili botaničke asocijacije u urođeničkoj svesti.

Zatim, mit uspostavlja jednu drugu opoziciju, između ličnog i kolektivnog odnosa. Indijanac ne umire samo zato što je bio viđen, već i zbog osobitog ponašanja jednog od natprirodnih bića, dok druga postupaju opreznije i u grupi.

Ova dvostruka veza implicitno odvaja totemski odnos od odnosa sa duhom zaštitnikom, koja pretpostavlja stupanje u neposredan dodir, na kraju ličnog i usamljenog traganja. Dakle, sama urođenička teorija, izražena u mitu, poziva nas da razlikujemo koletivne toteme od ličnih zaštitnika i da istaknemo posrednost i metaforičnost odnosa između čoveka i klanovske eponimije. Najzad, ona nas čuva od iskušenja da konstruišemo totemski sistem zbrajanjem odnosa, od kojih je svaki uzet posebno i svaki put spaja *jednu* grupu ljudi sa *jednom* životinjskom vrstom, dok, u stvari, prvobitni odnos spaja dva sistema: jedan zasnovan na razlikovanju grupa, drugi na razlikovanju vrsta, tako da su u isti mah stavljene u korelaciju i u opoziciju, s jedne strane, množina grupä, s druge strane, možina vrsta.



Prema Varenovim (Warren) obaveštenjima — on je i sam bio Odžibva — od pet glavnih kamova potekli su drugi klanovi:

| | |
|---|---|
| *Riba:* | vodeni duh. som, štuka, moruna, losos iz Velikih Jezera, riba štitonosac; |
| *Ždral:* | orao, kobac; |
| *Gnjurac:* | galeb, morski gavran, divlja guska; |
| *Medved:* | vuk, ris; |
| *Los:* | kuna, sob, dabar. |

Mikelson (Michelson) je 1925. zabeležio sledeće klanove: kuna, gnjurac, orao, losos *(bull-head),* medved, moruna, veliki ris, ris, ždral, kokoš. Nekoliko godina kasnije, u jednoj drugoj oblasti (jezero Stara Pustinja), Kinic (Kinietz) je otkrio šest klanova: vodeni duh, medved, som, orao, kuna, pile. On je tom spisku dodao dva nedavno iščezla klana: ždral i neka neodređena ptica.

Kod istočnih Odžibva sa ostrva Peri (Parry) (u

Džordžijskom zalivu, delu jezera Hjuron (Huron), Dženes (Jenness) je 1929. sastavio seriju „ptičjih" klanova: ždrdal, gnjurac, orao, galeb, kobac, gavran; seriju klanova sisara": medved, sob, los, vuk, dabar, vidra, rakun, jazavac; seriju klanova „riba": moruna, štuka, som. Postojao je i klan polumesec i čitav niz imena koja odgovaraju pretpostavljenim ili iščezlim klanovima iz te oblasti: veverica, kornjača, kuna, pekan, vizon, kora breze. Još živi klanovi sveli su se na šest: sob, dabar, vidra, gnjurac, soko, kobac.

Mogućno je, takođe, da je postojala podela na pet grupa, izvedena daljim deljenjem ptica na „nebeske" (orao, kobac) i „vodene" (sve druge) i sisara na „kopnene" i „vodene" (one koji se sreću u močvarnim oblastima, kao kanadski jeleni, ili one koji love ribu: pekan, vizon, itd.).

U svakom slučaju, kod Odžibva nikad nije zapaženo verovanje da su članovi klana potekli od totemske životinje, niti je ta životinja bila predmet kulta. Tako Land (Landes) primećuje da konačni nestanak soba iz južne Kanade nimalo nije uznemirio članove klana označenog njegovim imenom: „To je samo ime", rekli su oni istraživaču. Totem je bio slobodno ubijan, i jeden, uz izvesne obredne predostrožnosti: prethodno traženje dozvole za lov od same životinje i naknadno izvinjenje. Odžibva su čak tvrdili da se životinja radije izlaže strelama lovaca njenog klana i da je zato treba osloviti imenom „totema" pre no što se ustreli.

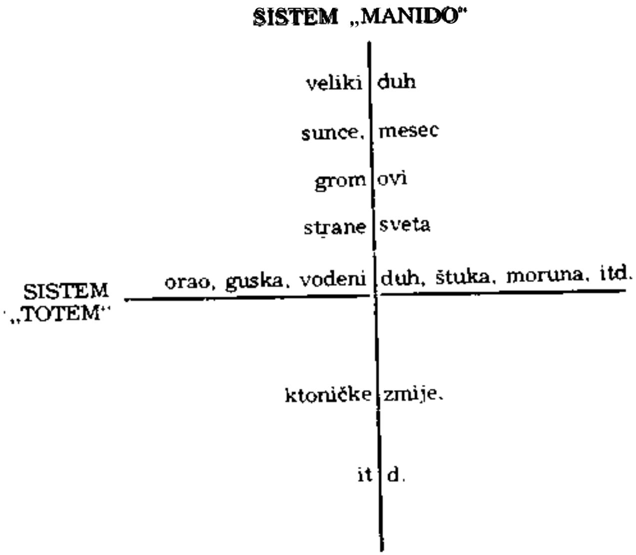
Kokoš i svinja — životinje evropskog porekla — upotrebljavane su da bi se mešancima poteklim od indijanske žene i belog čoveka dao konvencionalni klan (zbog patrilinearne rodbinske veze, koja bi ih inače lišila klana). Ponekad su, takođe, oni dodeljivani klanu orla, jer se ta ptica nalazi na grbu Sjedinjenih Država, čija je slika postala širom poznata zahvaljujući metalnom novcu. Sami klanovi bili su podeljeni na grupe, označene pomoću delova tela klanovske životinje: glava, zadnji cerek, salo itd.



Kad se sakupe i uporede obaveštenja potekla iz mnogih oblasti (a svako od njih nudi samo deo spiska, jer klanovi nisu svuda podjednako predstvljeni), naslućuje se trodelna podela: *voda* (vodeni duh, som, štuka, štitonosac, moruna, pastrmka itd., to jest svi klanovi „riba"); *vazduh* (orao, kobac, i: ždral, gnjurac, galeb, morski gavran, guska, itd.); *zemlja* (najpre sa grupom: sob, los, kanadski sob, kuna, dabar, rakun; zatim: pekan, vizon, jazavac, veverica: najzad: medved, vuk, ris). Mesto zmije i kornjače je neizvesno.

Potpuno različit od sistema totemskih naziva, koji je uređen po načelu ekvivalencije, sistem „duhova" ili *manido* javlja se u obliku hijerarhizovanog panteona. Besumnje, kod Algonkina postojala je hijerarhija klanova, ali ona nije počivala na nadmoći ili podređenosti pripisanih eponimnim životinjama, sem u šali: „Moj totem je vuk, tvoj je svinja . . . Pazi se! Vukovi jedu svinje!" (Hilger, str. 60). Najviše ako su zapaženi nagoveštaji fizičkih ili duhovnih specijalizacia, shvaćenih kao specifična sojstva. Nasuprot tome, sistem „duhova" očito je bio uređen po dve ose: s jedne strane, osa velikih i malih duhova, s druge strane, osa dobrih i zlih duhova. Na vrhu je veliki duh; zatim, njegove sluge; dalje, idući naniže — duhovno i fizički — sunce i mesec; 48 gromova koji se suprostavljaju mitskim zmijama; „mali nevidljivi Indijanci"; vodeni duhovi, muški i ženski; četiri strane sveta; najzad, horde manidosa, znanih i bezimenih, koje se kreću nebom, zemljom, vodom i podzemnim svetom. U izvesnom smislu, ova dva sistema — „totemi" i

„manidosi" — seku se pod pravim uglom, jedan je približno vodoravan, drugi okomit, i podudaraju se samo u jednoj tački, jer se samo vodeni duhovi nedvosmisleno nalaze i u jednom i u drugom. Time se možda može objasniti zašto su natprirodni duhovi, od kosih, prema ranije navedenom mitu, potiču totemski nazivi i podela na klanove, prikazani kako se pojavljuju iz okeana.




Za sitem „manido" vezane su sve zabrane u odnosu na hranu koje su zabeležene kod Odžibva, i sve se one objašnjavaju na isti način: nekome se u snu javio izvesni duh i zabranio mu da jede jednu vrstu mesa ili



deo tela određene životinje, meso bodljikavog praseta, jezik losa itd. Životinja o kojoj je ovde reč ne nalazi se nužno na spisku klanovskih naziva.

Isto tako, sticanje duha zaštitnika dolazi kao rezultat striktno individualnog poduhvata, na koji se 'devojčice i dečaci podstiču u vreme ulaska u pubertet. U slučaju uspeha, oni za sebe pribavljaju natprirodnog zaštitnika, čije osobine i okolnosti u kojima se javio, govore zainteresovanima o njihovim sklonostima i njihovoj vokaciji. Ove prednosti su zajamčene samo pod uslovom da se štićenik prema svom zaštitniku odnosi sa dužnom poslušnošću i pažnjom. Nezavisno od svih· ovih razlika, Longovo brkanje totema i duha zaštitnika delimično se može objasniti time što taj duh nikada nije bio:

> . . . neki poseban sisar ili ptica, neka od onih životinja koje su mogle preko dana da se vide oko vigvama, već natprirodno biće koje je predstavljalo čitavu vrstu (Jenness, str. 54).

Pređimo sada u jedan drugi kraj sveta, sledeći Rejmonda Firta (Raymond Firth), čije su analize mnogo doprinele da se uvidi krajnja složenost i raznorodnost verovanja i običaja koji su suviše brzo podvedeni pod znak tetomizma. Njegove analize su još ubedljivije zato što se odnose na jednu oblast — Tikopija — za koju je Rivers mislio da pruža najbolji dokaz o postojanju totemizma u Polineziji.

Međutim, primećuje Firt, pre nego što se tako nešto ustvrdi,

> . . . treba znati, kad su u pitanju ljudi, da li veza (sa prirodnim vrstama ili predmetima) obuhvata celinu populacije ili se tiče samo nekih osoba, i, kad su u

pitanju životinje, da li je reč o vrstama uzetim ucelo ili o pojedinim primercima; da li se prirodni predmet smatra predstavnikom ili amblemom ljudske grupe; da li se potvrđuje, u jednom ili drugom obliku, poimanje identiteta (između jedne osobe i jednog prirodnog stvora ili predmeta) i poimanje rodbinske veze koja ih spaja; najzad, da li se pažnja posvećena životinji ili biljci tiče neposredno nje ili je, pak, treba objasniti njihovom pretpostavljenom vezanošću za duhove predaka ili božanstva. U ovom poslednjem slučaju, neophodno je razumeti kako urođenici shvataju jednu takvu vezu (Firth /l/, str. 192).

Ovaj tekst nam pokazuje da dvema već izdvojenim osama: *grupa-pojedinac* i *priroda-kultura,* mora biti dodata treća, po kojoj se razmeštaju različiti zamislivi tipovi odnosa između krajnjih članova prve dve ose: odnos amblema, identiteta, rodbinske veze, interesa, neposrednog i posrednog itd.

Društvo Tikopija sastoji se iz četiri patrilinearne grupe, nazvane *kainanga,* koje nisu nužno egzogamijske. Na čelu svake grupe nalazi se poglavica, ili *ariki,* koji održava povlašćene odnose sa *atua.* Ta reč označava bogove u pravom smislu, duhove predaka, duše ranijih poglavica itd Što se tiče urođeničke predstave o prirodi, njome vlada osnovno razlikovanje između „stvari za jelo", *e kai,* i „stvari koje nisu za jelo", *sise e kai.*

„Stvari za jelo" su, pre svega, biljna hrana i ribe. Među biljkama, četiri vrste imaju najveći značaj, jer je svaka od njih u naročitom odnosu sa jednim od četiri klana: jam „sluša" klan *sa Kafika,* „pokorava mu se"; isti odnos vlada između kokosa i klana *sa Tafua,* taroa i klana *sa Taumako,* hlebnog drveta i klana *sa Fangarere.* U stvari, kao na Markizima,



smatra se da biljka neposredno pripada klanovskom bogu (koga otelovljuje jedan od mnogobrojnih varijeteta slatkovodne jegulje ili jegulje sa priobalnih grebena), a poljoprivredni obred se najpre javlja kao molba upućena bogu. Poglavica klana ima, pre svega, ulogu da „nadzire" jednu biljnu vrstu. Uz to, treba uočiti razliku između ovih vrsta: sađenje i branje jama i taroa, i skupljanje ploda hlebnog drveta padaju u određeno godišnje doba. To nije slučaj sa kokosima, koji se spontano množe i čiji orasi zru preko cele godine. Toj razlici možda odgovara razlika zapažena između odgovarajućih oblika nadzora: svi imaju, gaje, skupljaju plodove tri prve vrste, ljušte ih i jedu, a samo određeni klan slavi obrede. Ali ne postoji poseban klanovski obred za kokose, i klan Tafua, koji ih nadzire, samo je podvrgnut nekolikim tabuima: njegovi članovi, kad piju mleko kokosovog oraha, moraju da naprave otvor u njegovoj ljusci, umesto da je razbiju; a kad razbijaju orah. da bi izvadili njegovo jezgro, mogu koristiti samo kamen, a ni u kom slučaju neko napravljeno oruđe.

Ova diferencijalna ponašanja nisu zanimljiva samo zato što ukazuju na korelaciju između obreda i verovanja, s jedne strane, i izvesnih objektivnih uslova, s druge. Ona, takođe, potkrepljuju našu kritiku Boasovog pravila homologije, jer tri klana izražavaju svoju vezu sa prirodnim vrstama putem obreda, a četvrti putem zabrana i propisa. Homologiju, ako postoji, moramo, dakle, tražiti na dubljoj razini.

U svakom slučaju, jasno je da se u oblasti Tikopija veza između ljudi i izvesnih biljnih vrsta javlja na dva plana: sociološkom i religijskom. Kao kod Odžibva, mit ima zadatak da spoji ta dva plana:

> Pre mnogo vremena, bogovi se nisu razlikovali od ljudi, i bogovi su na zemlji bili direktni predstavnici klanova. Ali, jednom je neki strani bog, po imenu Tikarau, posetio Tikopiju, i domaći bogovi su mu spremili veličanstvenu gozbu. Pre gozbe, priredili su takmičenje u snazi i brzini, želeći da se nadmeću sa svojim gostom. U sred trke, ovaj tobože posrnu i reče da je povređen. Praveći se da hrama, on iznenada priskoči pripremljenom jelu i ponese ga u brda. Porodica bogova krenu u poteru za njim; ovoga puta Tirakau se stvarno saplete i pade, tako da su klanovski bogovi mogli da uzmu nazad: ρΐΛ'ϊ, kokosov orah, drugi, taro, treći, plod hlebnog drveta. a poslednji, jam . . . Tikarau je uspeo da stigne na nebo sa većim delom hrane pripremljene za gozbu, ali su četiri jestive biljko spašene za ljude (Firth /1/, str! 296).'

Uz sve razlike između ovog mita i mita Odžibva, oni imaju nekoliko zajedničkih tačaka koje treba istaći. Najpre, zapažamo istu opoziciju između individualnog i kolektivnog ponašanja, pri čemu je prvo kvalifikovano kao negativno, a drugo kao pozitivno u odnosu na totemizam. U oba mita, individualno i štetno ponašanje vezano je za lakomog i bezobzirnog boga (uostalom, sličnog skandinavskom Lokiju koga je magistralno proučio Ž. Dimezil). U oba slučaja, totemizam kao sistem uveden je u vidu *onoga što ostaje* od jedne osiromašene celine, što je možda način da se kaže da članovi sistema vrede samo ako su *razmaknuti* jedni od drugih, jer oni ostaju sami da pokriju jedno prvobitno bolje popunjeno semantičko polje, u koje je prodro diskontinuitet. Najzad, ova dva mita upućuju nas na pomisao da je neposredan dodir (u jednom slučaju, između bogova-totema i ljudi, u

1. Ova knjiga je već bila u štampi kad smo dobili najnovije Firtovo delo /4/, gde se mogu naći druge verzije istog mita.



drugom, između bogova-ljudi i totema), to jest veza po bliskosti, nešto suprotno duhu institucije: totem postaje ono što je samo pod uslovom da najpre bude udaljen.

U oblasti Tikopija, kategorija „stvari za jelo" sadrži i ribe. Međutim, nije primećena nikakva neposredna veza između klanova i jestivih riba. Pitanje postaje još složenije kad se razmotri u vezi s bogovima. S jedne strane, četiri biljke smatraju se svetim **zato** što „predstavljaju" bogove — jam je „telo" Kafike, taro Taumakoa; plod hlebnog drveta i kokosov orah su „glava" Gangarerea, odnosno Tafuaa — **ali,** s druge strane, bogovi „jesu" ribe, i to jegulje. **Dakle,** ponovo nalazimo, u izmenjenom obliku, razliku između totemizma i religije, koja nam se već ukazala posredstvom opozicije između sličnosti i bliskosti. Kao kod Odžibva, totemizam Tikopija izražava se pomoću metaforičkih odnosa.

Nasuprot tome, na religijskom planu, veza između **boga** i žviotinje je metonimijska. Najpre, zato što se smatra da *atua ulazi u* životinju, ali se ne *pretvara* u **nju;** zatim, što nikad nije u pitanju *celina* vrste, već samo jedna posebna životinja (dakle, *deo* vrste), po **čijem** se netipičnom ponašanju vidi da se kroz nju **javlja** neki bog. Najzad, do ove vrste događaja dolazi **samo** povremeno i čak izuzetno, dok je posrednija veza između biljne vrste i boga stalna. Kad se ovako **posmatra,** moglo bi se skoro reći da metonimija odgovara redu događaja, a metafora redu strukture (up. Jakobson i Halle, pog. V).[2]

[2]. Kad se posmatra s tog stanovišta može se primetiti da se dva **mita** o poreklu totemizma koje smo ovde ukratko izložili i uporedili **mogu** smatrati i mitovima o poreklu metafore. A budući da je metaforička struktura uopšte svojstvena mitovima, oni tako predstavljaju metafore na drugom stupnju.

Još jedna temeljna opozicija — između *atua* i hrane — potvrđuje da jestive biljke i životinje nisu same bogovi. U stvari, imenom *atua* označavaju se ribe, insekti i gmizavci koji ne služe za jelo; bez sumnje, objašnjava Firt, zato što „stvorenja nepogodna za jelo ne pripadaju normalnom redu prirode ... U slučaju životinja, za natprirodna bića vezuju se one koje ne služe za jelo, a ne jestive" (str. 300). Ako, nastavlja Firt:

> . . . sve ove pojave moramo smatrati sastavnim delovima totemizma, onda moramo priznati da u Tikopiji postoje dva različita oblika te institucije: jedan je pozitivan, odnosi se na biljnu hranu i naglašava plodnost; drugi je negativan, tiče se životinja i daje prednost onima koje nisu za jelo (Firth /l/, str. 301).

Dvoznačnost pripisana životinjama čini se da je još veća, jer bogovi upražnjavaju više oblika životinjskog otelotvorenja. Za pripadnike *sa Tafua* klanovski bog je jedna jegulja, koja čini da sazru kokosovi orasi njenih vernika; ali on, takođe, može da se pretvori u slepog miša i da, u tom obličju, uništi palme drugih klanova. Otud potiče zabrana jedenja slepih miševa, kao i liske i drugih ptica; najzad, i zabrana jedenja riba, koje su u naročito bliskoj vezi sa izvesnim božanstvima. Ove zabrane, koje mogu biti opšte ili ograničene na jedan klan ili jedan rod, ipak nisu totemske prirode: goluba, koji je u bliskoj vezi sa klanom Taumako, ne jedu, ali ga ipak bez ustezanja tamane zato što nanosi štetu vrtovima. S druge strane, zabrana je ograničena na odrasle.

Iza posebnih verovanja i zabrana ocrtava se jedna osnovna shema, čija formalna svojstva postoje nezavisno od veza između neke životinjske ili biljne vrste i



nekog klana, potklana ili roda, povodom kojih se ova shema ispoljava.

Tako je delfin u naročitoj bliskosti sa rodom Korokoro iz klana Tafua. Kad se dogodi da se delfin nasuče na žal, ova proodica ga daruje svežom biljnom hranom, darivanje nazvano *putu:* „dar na grobu nedavno preminulog". Zatim se delfinovo meso kuva i razdeljuje među klanovima, izuzev pomenute porodice, za koju je ono *tapu,* jer je delfin omiljeno otelotvorenje njenog *atuae.*

Pravila ove deobe delfina glavu dodeljuju klanu Fangarere, rep klanu Tafua, prednji deo tela klanu Taumako i zadnji deo tela klanu Kafika. Dakle, dva klana čije su biljne vrste (jam i taro) „telo" boga imaju pravo na delove „tela", a druga dva, čije su vrste (plodovi kokosa i hlebnog drveta) „glava" boga, dobijaju krajeve (glavu i rep). Forma jednog sistema odnosa proširena je, i to koherentno, na jednu situaciju koja, na prvi pogled, može da se čini da joj je potpuno tuđa. I kao kod Odžibva, jedan drugi sistem odnosa sa natprirodnim svetom, koji podrazumeva zabrane u vezi sa hranom, slaže se sa jednom formalnom strukturom, i dalje se od nje jasno razlikujući, dok bi hipoteza o totemizmu vodila njihovom brkanju. Divinizirane vrste, predmeti ovih zabrana, čine sisteme odvojene od sistema klanovskih funkcija, koje su i same vezane za biljnu hranu: na primer, hobotnica, povezana sa planinom, čiji svetlucavi potoci liče na pipke, i, iz istog razloga, sa suncem i njegovim zracima; i jegulje, jezerske i morske, koje su predmet tako stroge zabrane jedenja da ponekad i sam pogled na njih izaziva povraćanje.

Zajedno sa Firtom, možemo zaključiti da u oblasti Tikopija životinju ne smatraju ni amblemom, ni

pretkom ni rođakom. Poštovanje, zabrane, čiji predmet mogu biti izvesne životinje, zahtevaju složeno objašnjenje, i to na osnovu trostruke ideje: da je grupa potekla od jednog pretka, da se bog otelovljuje u jednoj životinji i da je u mitska vremena postojala rodbinska veza između pretka i boga. Poštovanje prema životinji do grupe stiže zaobilaznim putem.

S druge strane, stavovi prema biljkama i životinjama međusobno se suprotstavljaju. Ima poljoprivrednih obreda, ali ne i obreda ribolova ili lova. *Atua* se pojavljuju pred ljudima u životinjskom obličju, ali nikad u obliku biljke. Zabrane vezane za hranu, kad ih ima, odnose se na životinje, ne na biljke. Veza bogova sa biljnim vrstama je simbolična, dok je njihova veza sa životinjskim vrstama stvarna; u slučaju biljaka, ona se javlja na razini vrste, dok životinjska vrsta nije nikada *atua,* već je to samo određena žigotinja i to u određenim okolnostima. Najzad, biljke „obeležene" diferencijalnim ponašanjima uvek su jestive; u slučaju životinja, to je obrnuto. Ponavljajući, skoro doslovno, jednu Boasovu formulaciju, a posle brzog poređenja činjenica o oblasti Tikopija sa ostalim zapažanjima o Polinežanima, Firt je došao do zaključka da totemizam nije pojava *sui generis,* već poseban slučaj odnosa između čoveka i činilaca njegove prirodne sredine (str. 308).

Još udaljenije od klasičnog shvatanja totemizma su činjenice o Maorima, koje se neposredno vezuju za one navedene o Tikopiji i tako potkrepljuju dosadašnje izvođenje. Izvesni gušteri su poštovani kao čuvari pogrebnih pećina i drveća na kome se zamkama love ptice, zato što gušter predstavlja boga Vira (Whiro), personifikaciju bolesti i smrti. Besumnje, postoji rodbinska veza između bogova i prirodnih elemenata ili



bića: iz spajanja stene i vode rođene su sve vrste peska, šljunka, peščanih stena i drugi minerali: nefrit, sileks, lava, zgura; takođe, insekti, gušteri i gamad. Bog Tane-nui-a Rangui i boginja Kahu-parauri rodili su sve ptice i sve šumske plodove; Rongo je predak kultivisanih biljaka, Tanagoa predak riba, Haumira predak divljih biljaka (Best).

> Za Maorije čitav svet se grana kao džinovska loza, gde su nebo i zemlja najstariji preci svih bića i svih stvari: mora, obalskog peska, šuma, ptica, ljudi. Kao da se urođenik ne oseća dobro ako ne može — i to do najsitnijih pojedinosti — da predoči sebi rodbinske veze koje ga spajaju sa ribama iz okeana ili sa putnikom kome pruža gostoprimstvo. Sa pravom strašću Maori visokog roda istražuje genealogije, upoređuje ih sa genealogijama svojih gostiju, nastojeći da otkrije zajedničke pretke, razdvajajući starije ogranke od mlađih. Navode se primeri pojedinaca koji su pamtili genealogije sa po 1400 osoba (Prvtz-Johansen, str. 9).

Novi Zeland nikada nije pominjan kao oblast koja pruža tipične primere totemizma. Ali on predstavlja granični slučaj, koji pomaže da se u čistom stanju izdvoje međusobno isključive kategorije, čiju su usklađljivost hipoteze o totemizmu bile prinuđene da potvrde. Upravo stoga što Maori doista smatraju žviotinje, biljke i minerale precima, ovi ne mogu da igraju ulogu totema. Kao u „evolucionističkim" mitovima na Samoi, serija obrazovana od elemenata poteklih iz tri velika prirodna reda shvata se kao neprekidna, sa genetičkog i dijahronijskog stanovišta. No, ako su prirodna bića i elementi preci i potomci jedni drugima i, svi zajedno, ljudima, svaki od njih postaje nepogodan da potpuno sam igra ulogu pretka

određene ljudske grupe. Rečeno modernom terminologijom, totemizam, gde se smatra da su svi klanovi potekli od različitih vrsta, samim tim mora biti plurigenetski (dok je polinežanska misao monogenetska). Ali ovaj plurigenetizam pokazuje jedno naročito svojstvo, jer totemizam, kao u nekim igrama, od samog početka pokazuje sve svoje karte: ne čuva nijednu za obeležavanje prelaznih stupnjeva između životinjskog ili biljnog pretka i njegovog ljudskog potomka. Dakle, prelaz između njih nužno je zamišljen kao diskontinuiran (svi prelazi istog tipa uostalom su istovremeni): prava ,,otvorena promena" bez ikakvog vidljivog dodira između početnog i konačnog stanja. U najvećoj mogućnoj meri udaljene od obrasca prirodnih geneza, totemske geneze se svode na primene, projekcije ili disocijacije; one se sastoje iz metaforičkih veza, čija je analiza više stvar „etno-logike" nego „etno-biologije": reći da klan A „potiče" od medveda a klan B od orla, samo je konkretan i sažet način da se odnos između A i B postavi kao analogan odnosu između vrsta.

Pored toga što pomaže da se rasplete zbrka između pojmova geneze i sistema, etnografija Maorija dozvoljava da se stane na put brkanju (za koje je takođe odgovorna totemska iluzija) pojma totema i pojma *mane.* Maori određuju svako biće, ili tip bića, na osnovu njegove „prirode" ili „norme" — *tika,* i na osnovu njegove posebne funkcije, njegovog distinktivnog ponašanja — *tikanga.* Posmatrane sa jednog diferencijalnog stanovišta, stvari i bića se razlikuju po *tapu-u,* koji im dolazi iznutra, i čija se ideja suprotstavlja ideji *mane,* koji im dolazi spolja i pre predstavlja načelo poravnanja i brkanja:



> Smisao *mane* ima mnogo šta zajedničko sa smislom *tupu-a,* ali u jednoj značajnoj tački oni su potpuno različiti. Obe reci iskazuju rast, delanje, život; ali dok se *tupu* odnosi na prirodu stvari i ljudskih bića ispoljenu iznutra, *mana* izražava učešće, aktivni oblik praćenja, koji, po prirodi, nikad nije neraskidivo vezan za neku posebnu stvar ili posebno ljudsko biće (Prytz-Johansen, str. 85).

I običaji vezani za tabue *(tapu,* što ne treba brkati sa *tupu)* postavljeni su na plan diskontinuiteta, koji ne dozvoljava spajanje (kome su često težili Dirkem i njegova škola) pojmova mane, totema i tabua:

> Ono što običaje *tapu* povezuje i čini institucijom . . . to je duboko poštovanje prema životu, strah pun poštovanja koji navodi ljude čas na užasavanje čas na slavljenje. Ovaj strah pun poštovanja ne odnosi se na život uopšte, već na pojedinačna lspoljavanja života, i to ne na sva: samo na život zatvoren u krugu srodničke grupe, krugu koji obuhvata vrtove, šume i mesta gde se lovi riba, čiji je najviši izraz ličnost poglavice, ali su to i bogatstva i posvećena mesta (Prytz-Johansen, str. 198).

# II
# AUSTRALIJSKI NOMINALIZAM

Van Genep je 1920. nabrojao četrdeset i jednu različitu teoriju totemizma, među kojima su one najznačajnije i najnovije bile nesumnjivo zasnovane na činjenicama sakupljanim u Australiji. Nije zato čudno što je A. P. Elkin, istaknuti savremeni stručnjak za Australiju, polazeći od istih činjenica, pokušao da na nov način pristupi ovom problemu, nadahnut istovremeno empirijskom i deskriptivnom metodom i analitičkim okvirima koje je nekoliko godina ranije postavio Redklif-Braun.

Elkin se tako čvrsto drži etnografske stvarnosti da je neophodno da se najpre podsetimo izvesnih osnovnih podataka, bez koji bi bilo nemogućno pratiti njegovo izlaganje.

Mnoga merenja radioaktvnosti ugljenika 14 već dozvoljavaju zaključak da se prvi čovek u Australiji pojavio pre 8. milenijuma. Danas se ne smatra da su u toku tog ogromnog razdoblja australijski urođenici bili potpuno odsečeni od spoljnog sveta: bar na severnoj obali moralo je biti mnogobrojnih dodira i razmena sa Novom Gvinejom (bilo neposredno, bilo prako ostrva iz Toresovog moreuza) i sa južnom Indonezijom. Međutim, govoreći u relativnom smislu, verovatno je da su se australijska društva u celini

razvijala izolovano, i to u mnogo većem stepenu nego društva u drugim krajevima sveta. Time se mogu objasniti mnogobrojne njima zajedničke osobine, naročito u oblasti religije i društvene organizacije, i često karakteristični raspored modaliteta jednog istog tipa.

Sva društva nazvana „besklasnim" (to jest, bez polovina, odeljaka i pododeljaka) nalaze se na periferiji kontinenta, na obalama Dampijerove zemlje, Arnemove zemlje, Karpentarijskog zatona, Rta Jork, Novog Južnog Velsa, Viktorije i Velikog australijskog zaliva. Razloge takvog rasporeda treba tražiti bilo u tome što su ovi oblici najstariji, te su se njihovi ostaci zadržali na obrubu kontinenta, bilo u marginalnom raspadanju sistema sa klasama, što je verovatnije.

Društva sa matrilinearnim polovinama (bez odeljaka i pododeljaka) raspoređena su na jugu; ona u velikom broju nastanjuju jugoistok (jug Kvinslenda, Novi Južni Vels, Viktoriju i istočne krajeve južne pokrajine) i, takođe, malu obalnu oblast na jugozapadu zapadne pokrajine.

Društva sa patrilinearnim polovinama (sa odeljcima i pododeljcima) nastanjena su na severu kontinenta, od Dampijeove Zemlje do Rta Jork.

Najzad, organizacije sa 4 odeljka susreću se na severozapadu (u pustinjskoj oblasti i sve do zapadne obale) i na severoistoku (Kvinslend), s obe strane centralne oblasti, koju zauzimaju organizacije sa 8 pododeljaka (od Arnemove zemlje i Rta Jork do oblasti jezera Ejr na jugu).

Podsetićemo ukratko na čemu se zasnivaju ove organizacije sa „bračnim klasama". Skoro da to i nije neophodno kad su u pitanju polovine, jer njih određuje prosto pravilo da osoba koja pripada jednoj polovini (po patrilineamoj ili matrilinearnoj rodbinskoj vezi, jer se u Australiji susreću oba slučaja) mora obavezno da svog bračnog partnera uzme iz druge polovine.

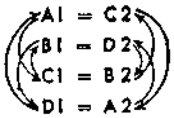


Zamislimo sada dve grupe, koje stanuju na odvojenim teritorijama i verne su, svaka za svoj račun, pavilu egzogamije polovina, i pretpostavimo (jer je to češći slučaj, mada bi nas i suprotna pretpostavka dovela do simetričnog rezultata) da je rodbinska veza matrilinearna. Da bi se združile, dve grupe odlučuju da njihovi članovi mogu uzimati bračne partnere samo iz grupe kojoj sami ne pripadaju, i da će žena i deca živeti kod oca. Nazovimo Diran i Dipon dve matrilinearne polovine, a Pariz i Lion dve mesne grupe. Pravilo za brak i filijaciju biće:

C Diran iz Pariza = Dipon iz Liona ←
Diran iz Liona = Dipon iz Pariza. ←

To znači: ako muškarac Diran, iz Pariza, uzme ženu Dipon, iz Liona, deca će biti Dipon (kao njihova majka), i iz Pariza (kao njihov otac). To se zove sistemom sa 4 odeljka, ili sistemom tipa Karijera, po imenu jednog plemena iz Zapadne Australije.

Na isti način, ali polazeći od 4 mesne grupe, umesto od 2, doćićemo do sistema sa 8 pododeljka. Ako slovima označimo mesne patrilinearne grupe, a brojevima matrilinearne polovine, tako da, bez obzira na smer čitanja (sleva nadesno ili zdesna.nalevo), prvi binom predstavlja oca, drugi majku, a strelica povezuje binom majke sa binomom dece (sistem „Aranda"), dobićemo dijagram:




Smisao ovih pravila lepo je izložio Van Genep:

> . . . rezultat a verovatno i cilj egzoganije je međusobno povezivanje izvesnih osobitih društava, koja bez toga ne bi imala bolje kontakte od onih između ruanskih zidara i marsejskih frizera. Kad se s tog stanovišta proučavaju bračni propisi . . . dolazi se do zaključka da je pozitivni element egzogamije u socijalnom pogledu snažan koliko i njen negativni element, ali da se tu, kao i u svim drugim zakonicima, bliže propisuje samo ono što je zabranjeno .. . Ova institucija, u svoja dva nerazdvojna vida, služi jačanju kohezije, ne toliko između članova jednog klana koliko između raznih klanova i društva u celini. Tako dolazi do bračnog ukrštanja, od naraštaja do naraštaja, koje je to složenije što pleme, politička jedinica, postoji duže i što je podeljeno na veći broj ogranaka, — do međusobnog ukrštanja i mešanja, čiju pravilnost i periodično vraćanje obezbeđuje egzogamija (Van Gennep, str. 351)

Ovo tumačenje, koje je i naše (up. *Les structures elementaires de la parente),* čini nam se i danas prihvatljivijim od Redklif-Braunovog. On je, čak i u svojim poslednjim spisima, izvodio sisteme sa 4 odeljka iz jedne dvostruke dihotomije: dihotomije matrilinearnih polovina (koja se ne osporava) i dihotomije muških loza iz naizmeničnih naraštaja, imenovanih ili neimenovanih. Doista, u Australiji se često događa da se loze dele na dve kategorije, tako da jedna od njih sadrži naraštaje sa parnim, a druga naraštaje sa



neparnim brojem, računajući od čoveka čija se loza određuje. Tako će neki muškarac biti svrstan u istu kategoriju sa svojim dedom i unukom, dok će mu otac i sin biti u drugoj kategroji. Ovu klasifikaciju bilo bi nemogućno objasniti ako se u njoj ne bi videla neposredna ili posredna posledica složenih pravila za sklapanje braka i rodbinsku vezu. Sa logičkog stanovišta, ona se ne može smatrati primarnim fenomenom. Nasuprot tome, svako uređeno društvo, bez obzira na to kakva je i koliko složena njegova organizacija, mora se, na jedan ili drugi način, odrediti u odnosu na boravište; dakle, opravdano je u posebnom pravilu koje se odnosi na mesto boravka videti strukturalno načelo.

Zatim, tumačenje zasnovano na dijalektici boravišta i rodbinske veze ima tu veliku prednost što dozvoljava integraciju klasičnih australijskih sistema — Karijera i Aranda — u jednu opštu tipologiju, koja neće ostaviti po strani nijedan takozvani nepravilni sistem. Međutim, ovde nije od velike koristi isticanje ovog drugog vida, jer se pomenuta opšta tipologija zasniva isključivo na sociološkim svojstvima i zanemaruje totemska verovanja i običaje: oni kod Karijera imaju sporednu ulogu, i mada se to ne može reći za Arande, njihova totemska verovanja i običaji, bez obzira na svoj značaj, javljaju se potpuno nezavisno od bračnih pravila i reklo bi se da na njih ne utiču.

Originalnost Elkinovog pokušaja sastoji se upravo u tome što on proučavanju australijskih društava pristupa preko totemizma. On nudi tri merila za određivanje totemskog sistema: *forma,* ili način na

koji su totemi raspodeljeni među pojedincima ili grupama (prema polu, ili pripadnosti jednom klanu, polovini itd.); *značenje,* s obzirom na ulogu koju totem igra u životu pojedinca (pomoćnik, zaštitnik, drug ili simbol društvene ili kulturne grupe); najzad, *funkcija,* koja odgovara ulozi totemskog sistema u grupi (bračni propisi, društvene i moralne sankcije, filozofija itd.).

Uz to, Elkin daje naročito mesto dvema formama totemizma. „Individualni" totemizam susreće se najviše na jugoistoku Australije. On podrazumeva vezu između vrača i neke životinjske vrste, uglavnom reptila. Životinja pomaže vraču, s jedne strane, u svojstvu vršioca dobrih ili zlih dela, s druge strane, kao glasnik ili uhoda. Poznati su slučajevi kad vrač pokazuje neku pripitomljenu životinju kao dokaz svoje moći. Ovaj oblik totemizma zapažen je u Novom Južnom Velsu, kod Kamilaroja i Kurnaja, a u Severnoj pokrajini, sve do Kampijerove zemlje, on se susreće u vidu verovanja u mitske zmije, koje žive u telima vračeva. Zamišljeno izjednačavanje totema i čoveka povlači za sobom zabranu jedenja životinje, jer bi ono bilo ravno autokanibalizmu. Tačnije rečeno, zoološka vrsta javlja se kao posrednik između duše vrste i vračeve duše.

„Seksualni" totemizam sreće se od oblasti jezera Ejr do obale Novog Južnog Velsa i Viktorije. Dijeri polove dovode u vezu sa dvema biljkama. Ponekad se navode i „ptice": slepi miš i sova (Dijeri); slepi miš i detlić (Vorirni); „carić" *(emu-wren)* i „grmuša" *(superb warbler)* (Kurnaj); „carić" i slepi miš (Juin). U svim ovim plemenima, navedeni totemi služe kao obeležje polne grupe. Ako se desi da predstavnik jednog pola povredi totem drugog pola, čitava polna



grupa smatra to uvredom i izbija svađa između muškaraca i žena. Ovakva funkcija totema počiva na verovanju da svaka polna grupa živi u zajednici sa životinjskom vrstom. Kao što kažu pripadnici plemena Vodzobaluk: „Život slepog miša je ljudski život". Ne zna se tačno kako urođenici shvataju ovo srodstvo: da li je po sredi verovanje u reinkarnaciju svakog pola u obliku odgovrajuće životinje, ili u prijateljsku ili bratsku vezu, ili se imaju na umu mitovi u kojima preci nose životinjska imena.

S nekoliko retkih izuzetaka, zapaženih na obali Novog Južnog Velsa i Viktorije, čini se da je seksualni totemizam vezan za matrilinearne polovine. Otuda potiče hipoteza da bi seksualni totemizam mogao da odgovara želji da se snažnije „obeleži" ženska grupa: kod Kurnaja žene prisiljavaju suviše uzdržane muškarce da im ponude, brak tako što ubijaju muški totem; to dovodi do sukoba koji se može izgladiti samo zarukama. Međutim, Rohajm (Roheim) je seksualni totemizam našao i uz reku Finke, kod izvesnih Aranda na severozapadu i kod pripadnika plemena Aluridža. A Arande imaju patrilinerane polovine obrednog karaktera, potpuno odvojene i od mesnih totemskih kultova i od totemizma „začetničkog" oblika, o kome će još biti reči. Drugi običaji i institucije imaju izvesnih sličnosti sa onim što se sreće kod Kurnaja. Kod Aranda žene takođe ponekad uzimaju stvari u svoje ruke: obično da bi odredile totem svog deteta, tako što same objavljuju mesto njegovog začeća; zatim, prilikom specifično ženskih, erotski nadahnutih, obrednih igara. Najzad, bar u nekim grupama Aranda, materinski totem poštuje se isto koliko i sopstveni.

Veliki problem australijskog totemizma predstavljaju njegovi odnosi sa pravilima za sklapanje braka. Videli smo da ova pravila dovode — u svojim najprostijim oblicima — do podela i potpodela grupe na polovine, odeljke i pododeljke. Veoma je izazovno protumačiti tu seriju prema „prirodnom" redu: 2, 4, 8. Tako bi odeljci bili rezultat deljenja polovina, a pododeljci deljenja odeljaka. Ali kakvu ulogu u ovoj genezi imaju totemske strukture u pravom smislu? I, šire, kakvi odnosi postoje, u australijskim društvima, između društvene organizacije i religije?

Zbog ovog problema, Arande sa severa Australije još odranije su privukli pažnju istraživača, jer imaju totemske grupe, mesne grupe i bračne klase, ali između ta tri tipa struktura ne postoji neka jasna veza, pa se čini da se one nalaze na različitim planovima i funkcionišu nezavisno jedna od druge. Zauzvrat, na granici istočnog Kimberleja i Severne pokrajine utvrđeno je da postoji spajanje društvenih i religijskih struktura; ali zbog toga prve od njih prestaju da služe kao osnova pravila za sklapanje braka. Tu se sve događa kao da su:

> pododeljci, odeljci i polovine . . . oblici totemizma, (način da se odrede) veze čoveka (ne sa društvom nego) sa prirodom . . . (Elkin *121,* str. 66).

Doista, u toj oblasti, zabrana ili dozvola stupanja u brak ne zasniva se na pripadnosti grupi, nego na rodbinskoj vezi.

Nije li isto sa izvesnim društvima sa pododeljcima? U istočnom delu Arnemove zemlje, pododeljci imaju različite toteme, što znači da se pravila za stupanje u brak i totemske veze podudaraju. Kod Mungaraja i

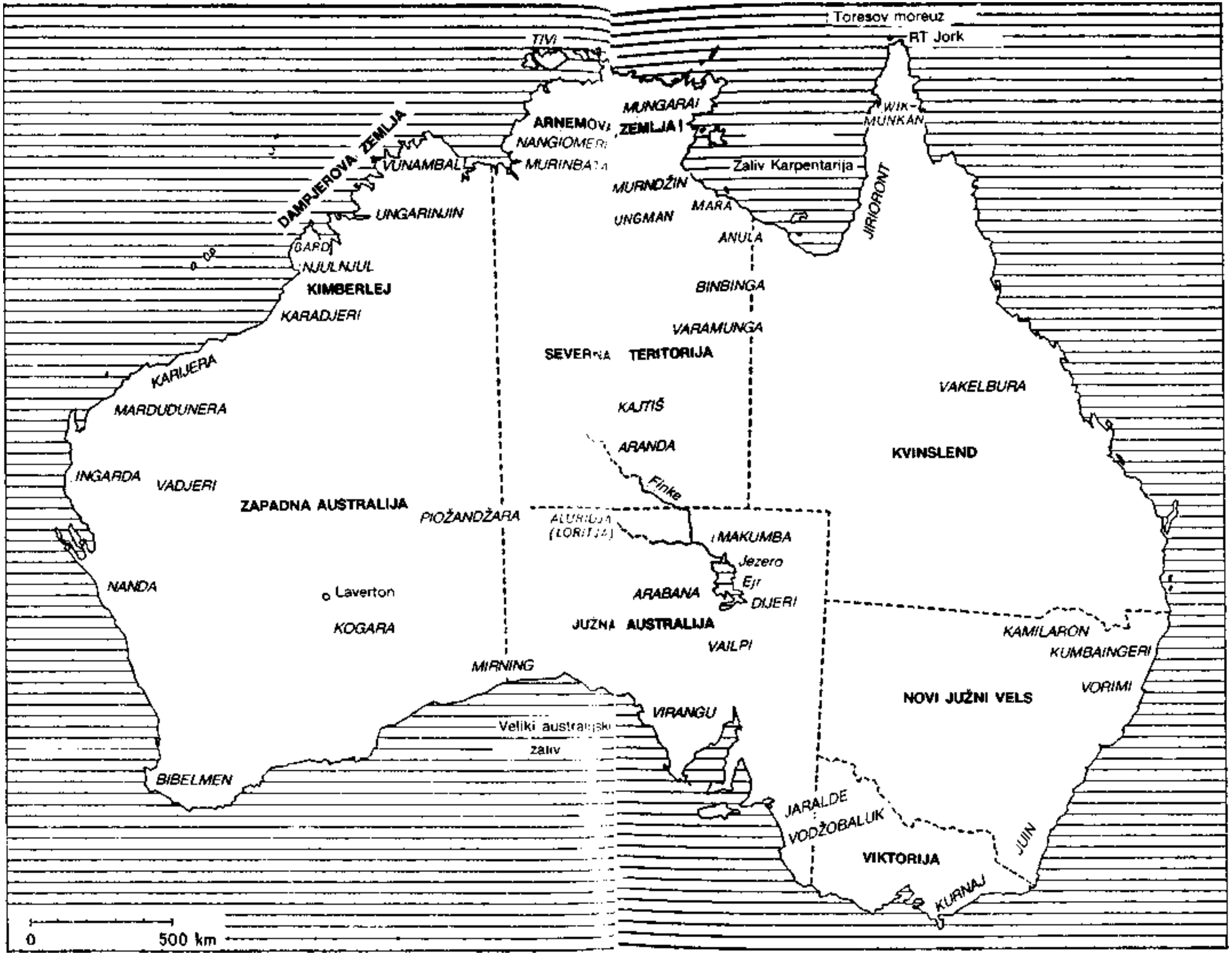


Jungmadna iz Severne pokrajine i Kimberleja, gde su totemi vezani za lokalitete a ne za društvene grupe, stvari se svode na isto, zahvaljujući domišljatoj teoriji da se duhovi začeća uvek staraju da se smeste u krilu žene iz odgovarajućeg pododeljka, da bi se sačuvala teorijska podudarnost između totema i pododeljka.

To je potpuno drukčije kod Kaitiša, severnih Aranda i Loridža sa australijskog severozapada. Njihov totemizm je „začetnički", što znači da totem dodeljen svakom detetu nije više totem njegovog oca ili njegove majke, niti pak njegovog dede, nego je to životinja, biljka ili prirodna pojava koju mitovi dovode u vezu sa mestom na kom je (ili pored kojeg je) majka prvi put osetila da je u drugom stanju. Besumnje, ovo naizgled proizvoljno pravilo često doteruju duhovi začeća, koji gledaju da izaberu žene iz onog pododeljka kome pripada i majka totemskog pretka. Uprkos tome, kao što su nekad pokazali Spenser (Spencer) i Džilen, (Gillen) dete iz plemena Aranda ne mora nužno pripadati ni totemskoj grupi svog oca ni grupi svoje majke, već, prema slučajnom mestu na kome je buduća majka postala svesna svog stanja, deca istih roditelja mogu pripadati različitim totemima.

Prema tome, postojanje pododeljaka ne dozvoljava da se identifikuju društva koja su dosad izjednačavana samo na osnovu tog merila. Ponekad se pododeljci podudaraju sa totemskim grupama, prestajući da budu osnova bračnih pravila, koja se određuju na osnovu utvrđenog stepena strodstva. Ponekad pododeljci funkcionišu kao bračne klase, ali tada nisu u neposrednom odnosu sa totemskim povezivanjima.

Istu neizvesnost nalazimo i u slučaju društava sa odeljcima. Čas je totemizam u skladu sa podelom na




RASPORED NAJČEŠC'K "OMINJANIH AUSTRALIJSKIH PLEMENA

odeljke, čas su brojni totemski klanovi raspodeljeni na četiri grupe, u skladu sa četiri odeljka. Budući da odeljački sistem decu smešta u odeljak u kome se ne nalazi nijedan od njihovih roditelja (u stvari, taj odeljak je u istoj polovini u kojoj je i majčin odeljak, što je oblik prenosa nazvan neizravnom matrilinearnom rodbinskom vezam), deca imaju toteme koji se nužno razlikuju od totema njihovih roditelja.

Društva sa polovinama bez odeljaka i pododeljaka raspoređena su na periferiji kontinenta. Na australijskom severozapadu, ove polovine su dobile imena prema dve vrste kengura; na jugozapadu, prema dve ptice: beli kakatoe (austral, papagaj) i vrana, ili soko i vrana; na istoku, prema dve podvrste kakatoea, belog i crnog, itd.

Ovaj dualizam se proteže na čitavu prirodu, dakle, bar teorijski, sva bića i sve pojave podeljene su na dve polovine: težnja vidljiva već kod Aranda, jer su njihovi totemi — a nabrojeno ih je preko 400 — grupisani u nekih šezdeset kategorija. Polovine nisu nužno egzogamijske, pod uslovom da se poštuju pravila totemske egzogamije, rodbinske i mesne. Najzad, polovine mogu postojati i same, kao što je to slučaj u društvima na periferiji kontinenta, ili imati odeljke, pododeljke, ili oba oblika. Tako, plemena iz oblasti Laverton imaju odeljke, ali nemaju ni polovine ni pododeljke; u Arnemovoj zemlji zapažena su plemena sa polovinama i pododeljcima, ali bez odeljaka. Najzad, Nangiomeri imaju samo pododeljke, bez polovina i odeljka. Izgleda, dakle, da se polovine ne zasnivaju na genetskoj seriji koja bi ih načinila nužnim uslovom postojanja odeljaka (kao što bi ovi, sa svoje strane, bili nužan uslov postojanja pododeljaka); da njihova funkcija nije nužno i automatski u



uređivanju bračnih veza; i da je njihovo najstalnije svojstvo u vezi sa totemizmom, preko podele sveta na dve kategorije.

Razmotrimo sada onaj oblik totemizma koji je Elkin nazvao ,,klanovskim". Australijski klanovi mogu biti patrilinearni ili matrilinearni ili, pak, ,,začetnički", kad okupljaju sve osobe za koje se pretpostavlja da su začete na istom mestu. Bez obzira na to kome od ovih tipova pripadaju, klanovi su redovno totemski, što znači da njihovi članovi poštuju zabrane jedenja jednog ili više totema i da imaju povlasticu, ili obavezu, da izvode obrede čiji je cilj da se obezbedi razmnožavanje totemske vrste. Veza između članova klana i njihovih totema određena je, već prema tome o kome je plemenu reč, kao genealoška (totem je predak klana) ili mesna (kad je neka horda vezana za svoje toteme preko svoje teritorije, gde se nalaze totemska mesta, na kojima, kako se veruje, borave duhovi izišli iz tela mitskog pretka). Veza sa totemom može čak biti i samo mitska, kao u slučaju organizacija sa odeljcima, gde čovek u okviru svoje matrilinearne polovine, pripada istom odeljku kome pripada i otac njegovog oca, i ima s njim zajedničke toteme.

Matrilineari klanovi preovlađuju u istočnoj Australiji, Kvinslendu, Novom Južnom Velsu; zapadnom delu Viktorije, i u jednoj maloj oblasti na jugozapadu Zapadne Australije. Doista, iz tobožnjeg nepoznavanja (pre će biti da je reč o poricanju) uloge oca u začeću deteta proizlazi da dete od majke dobija telo i krv, koji se stalno održavaju u ženskoj lozi. Za članove istog klana tada se kaže da čine „jedno telo", a jezici na istoku Južne Australije istom reci označavaju telo i totem. Iz ovog telesnog poistovećenja klana

i totema proističu istovremeno pravilo klanovske egzogamije, na društvenom planu, i zabrane jedenja, na religijskom planu: slično ne srne da se mesa sa sličnim, bilo da je reč o jelu ili o sparivanju.

U takvim sistemima svaki klan obično ima svoj glavni totem i veoma veliki broj drugorazrednih i trećerazrednih totema, poredanih prema značaju. Na kraju su sva bića. sve stvari i prirodne pojave obuhvaćeni jednim pravim sistemom. Struktura sveta reprodukuje strukturu društva._j

Klanovi patrilinearnog tipa susreću se u Zapadnoj Australiji, u Severnoj pokrajini, na Rtu Jork i na obali, između Novog Južnog Velsa i Kvinslenda. Ovi klanovi su totemski kao i matrilinearni klanovi, ali, za razliku od ovih drugih, svaki od njih se podudara sa nekom patrilinearnom mesnom hordom, a duhovna veza sa totemom ne uspostavlja se telesno, već na osnovu mesta, posredstvom staništa totema smeštenih na teritoriji horde. Iz takve situacije proizlaze dve posledice, zavisno od toga da li se prenos totema takođe vrši po očevoj liniji, ili je taj prenos „za četničkog" tipa.

U prvom slučaju, patrininearni totemizam ništa ne dodaje mesnoj egzogamiji. Religija i društvena struktura skladno su povezane: sa stanovišta položaja pojedinaca, one se udvostručuju. To je suprotno od onoga što smo zaključili u slučaju matrilinearnih klanova, jer, budući da je u Australiji prebivalište uvek patrilokalno, odnos između pravila rodbinske veze i pravila prebivanja je neskladan, pa se njihova dejstva moraju složiti da bi se odredio položaj pojedinca, koji se nikad ne podudara do kraja sa položajem jednog ili drugog roditelja[1]. S druge strane, totemizam nije u vezi sa urođeničkom teorijom rađanja. Pripadnost istom totemu izražava samo jednu mesnu pojavu: solidarnost horde.



Kad se totem određuje na osnovu začeća (bilo da je reč, kao kod Aranda, o mestu začeća ili, kao na zapadu Južne Australije, o mestu rođenja), situacija postaje složenija: budući da je i tu prebivalište patrilokalno, začeće i rođenje imaju sve izglede da se dogode na teritoriji očeve horde, dajući tako pravilu prenošenja totema posredno patrilineami karakter. Ipak, mogu se dogoditi izuzeci, naročito kad se porodice sele, i u takvim društvima samo je verovatno da će totem dece biti jedan od totema očeve horde. Bilo da je u pitanju posledica ili prateća pojava, tek kod Aranda (bar kod onih sa severa) ne susreće se pravilo totemske egzogamije. Oni prepuštaju egzogamijske propise srodničkim odnosima ili sistemu pododeljaka, koji su potpuno nezavisni od totemskih klanova[2]. Čudno je što su zabrane jedenja u takvoj korelaciji da su blaže, pa ih čak ponekad i nema (kao kod Jaraldija) u društvima sa patrilinearnim klanovima, dok su strogi oblici ove zabrane izgleda uvek vezani za matrilinearne klanove.

Dovoljno će biti da navedemo samo poslednji oblik totemizma koji opisuje Elkin: totemizam „iz sna"

1. Termini *skladan* (harmonique) i *neskladan* (dysharmonique) definisani su i njihove implikacije proučene su u delu *Structures člementaires de la parente.*

2. U toj tački su Spenserova i Džilenova zapažanja danas osporena. Na to ćemo se vratiti u jednom drugom delu. Recimo ovde samo to da čak i u modernim tumačenjima (Elkin /3/ institucije Aranda ostaju diferencijalno obeležene u odnosu na institucije njihovih severnih i južnih suseda.

*(dream totemism),* zapažen na severozapadu, kod Karađerija, i u dve oblasti na zapadu Južne Australije, kod Dijeria, Makumba i Loridža. Totem „iz sna" može se otkriti budućoj majci kad ona oseti prve znakove trudnoće, ponekad pošto je pojela komad mesa koji joj se čini natprirodan zato što je nenormalno mastan. „Sanjani" totem ostaje odvojen od „obrednog" totema koji se određuje na osnovu mesta rođenja deteta.

Na osnovu duge analize, nastavljene i upotpunjene u drugim radovima, a koju smo mi ovde samo ukratko izneli i komentarisali, Elkin dolazi do zaključka da u Australiji postoje raznorodni oblici totemizma. Više njih mogu se naći na istom mestu: tako Dijeri, koji žive na severozapadu južne Australije, istovremeno imaju totemizam polovine, seksualni totemizam, totemizam matrilinearnog klana polovine, seksualni totemizam, totemizam matrilinearnog klana i obredni totemizam vezan za patrilokalno prebivalište. Uz to, nećak poštuje totem svog ujaka, pored totema svoga oca (jedinog koji će sam preneti svom sinu). U severnom Kimberleju susreću se povezani totemizmi polovine, mesne patrilinearne horde i sna. Arande sa juga imaju patrilinearne totemske obrede (koji se podudaraju sa totemima iz sna) i totemske obrede nasleđene od ujaka, dok se kod drugih Aranda susreće individualni „začetnički" totemizam, povezan sa poštovanjem materinskog totema.

Umesno je, dakle, razlikovati nesvodljive „vrste": individualni totemizam; društveni totemizam i njegove podvrste: seksualni totemizam, totemizam polovine, odeljka, pododeljka i klana (patrilinearnog ili matrilinearnog); obredni totemizam, u suštini religijski, sa njegove dve podvrste: jedna je patrilinearna a druga „začetnička"; najzad, totemizam sna, koji može biti društveni ili individualni.



Kao što se vidi, Elkinov rad započinje kao zdrava reakcija protiv nepromišljenih ili bezočnih mešavina kojima su pribegavali teoretičari totemizma, da bi postavio totemizam u obliku jedinstvene ustanove, svojstvene velikom broju društava. Nema sumnje da ogroman istraživački napor koji su, sledeći Redklif-Brauna, uložili etnolozi Australije, a naročito Elkin, ostaje neophodna osnova svakog novog tumačenja australijskih društava. Uz sve divljenje prema jednoj od najplodnijih savremenih antropoloških škola i njenom glasovitom šefu, možemo se pitati nije li Elkin, kako na teorijskom tako i na metodološkom planu, dozvolio da ga zarobi jedna dilema koja nikako nije nerešiva.

Mada njegov rad ima objektivnu i empirijsku formu, čini se da Elkin nastoji da ponovo gradi ono što je američka kritika razrušila. Njegov odnos prema Redklif-Braunu još je neodređeniji. Kao što ćemo kasnije videti, Redklif-Braun se 1929. izjasnio o totemizmu, pobijajući ga isto koliko i Boas; međutim, on je više naglašavao primere iz Australije, predlažući razlikovanja koja su praktično istovetna sa Elkinovim. Ali, dok je Redklif-Braun koristio ova razlikovanja da bi, ako se tako može reći, razbio pojam totemizma, Elkin se okreće u drugom pravcu: na osnovu raznovrsnosti australijskih oblika totemizma, on ne zaključuje, posle Tajlora, Boasa, i posle samog Redklif-Brauna, da je pojam totemizma nepostojan i da pažljivo proveravanje činjenica vodi njegovom

ukidanju. On se zadovoljava time da ospori njegovo jedinstvo, kao da veruje da će moći da spase realnost totemizma ako ga svede na mnoštvo raznorodnih oblika. Za njega ne postoji više *jedan* totemizam, nego ima *više* totemizama, od kojih je svaki nesvodljivi enititet. Umesto da doprinese uništenju hidre (i to na terenu gde bi takav poduhvat bio odlučujući, s obzirom na ulogu australijskih primera u stvaranju totemskih teorija), Elkin je komada i miri se sa njenim delovima. Ali varljiv je i sam pojam totemizma, a ne samo njegovo jedinstvo. Drugim recima, Elkin veruje da može da *reifikuje* totemizam, i to samo tako što će ga *atomizirati.* Oponašajući Dekarta, mogli bismo reći da on deli teškoću *pod izgovorom* da će je tako bolje otkloniti. \

Ovaj pokušaj bio bi bezazlen, i mogao bi biti prosto razvrstan kao 42, 43. ili 44. teorija totemizma, da njegov autor — za razliku od većine prethodnika — nije jedan od najvećih terenskih etnografa. Kad je takav slučaj, postoji opasnost da teorija povratno deluje na empirijsku stvarnost i da je tako razbije. A to se ovde i događa: homogenost i ustaljenost činjenica o australijskim društvima (zbog kojih ona imaju tako značajno mesto u etnološkoj misli) mogu se sačuvati, ali samo pod uslovom da se odustane od totemizma kao sintetičkog vida njihove stvarnosti; a ako totemizam zadržimo — makar i u množini — kao realnu seriju, izlažemo se opasnosti da i same činjenice budu zaražene tim pluralizmom. Umesto da pusti da se doktrina raspadne da bi više poštovao činjenice, Elkin razlaže činjenice da bi spasao doktrinu. Ali, želeći da po svaku cenu sačuva realnost totemizma, on se izlaže opasnosti da svede etnografiju Australije



na zbirku raznorodnih činjenica, među kojima postaje nemogućno da se uspostavi neka veza.

U kakvom stanju je Elkin zatekao etnografiju Australije? Bez sumnje, ona je bila gotova da podlegne pod nasrtajima duha sistema. Kao što smo već reku, bilo je vrlo izazovno da se uzmu u obzir samo oblici koji su izgledali najbolje organizovani, da se oni poredaju prema stepenu složenosti, a da se odlučno zanemare oni njihovi vidovi — kao totemizam Aranda — koji se teško mogu uklopiti.

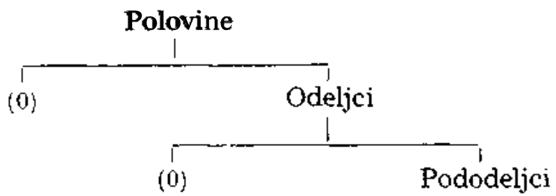
Ali, na takvo stanje stvari može se reagovati dvojako. Ili tako što će se, kako kažu Englezi, zajedno sa prljavom vodom iz korita izbaciti i dete, to jest, napuštajući svaku veru u sistematsko tumačenje, umesto da se ono pokuša na temelju novih činjenica. Ili tako što će se pokloniti poverenje već naslućenim obrisima reda, da bi se perspektive proširile, da bi se tragalo za opštijim stanovištem, koje dozvoljava da se integrišu oblici čija je redovnost već utvrđena i oni koji se opiru sistematizaciji, možda ne zato što imaju svoja unutrašnja svojstva, već zato što su rđavo definisani, nepotpuno analizirani ili posmatrani iz suviše uskog ugla.

Upravo na taj način iskrsava problem u vezi sa pravilima sklapanja braka i sistemima srodstva i mi smo se, u jednom drugom radu, trudili da damo obuhvatno tumačenje kadro da istovremeno uzme u obzir već teorijski analizirane sisteme i one druge za koje se smatra da su nepravilni ili nastrani. Pokazali smo da je mogućno — *pod uslovom da se izmeni uobičajeno shvatanje pravila sklapanja braka i sistema srodstva* — dati koherentno tumačenje svih činjenica tog tipa.

No, u slučaju totemizma, Elkin radije ne dira u

pojam (s tim što on tobožnju sociološku „vrstu" zamenjuje nesvodljivim varijetetima, koji, na taj način, i sami postaju vrste), i pristaje na to da pojave takođe budu podvrgnute usitnjavanju. Nasuprot tome, nama se čini (mada ovde nećemo to pokazati[3]), da je bilo bolje najpre — obnavljajući pristup na koji smo ukazali u prethodnom stavu — tražiti mogućnost da se proširi polje tumačenja i zatim mu pripojiti dodatne dimenzije, u nadi da će se takb rekonstruisati globalni sistem, ali koji će sada u sebe uključiti društvene *i religijske* pojave, pa makar sintetički pojam totemizma ne izdržao takav postupak.

Vratimo se sada aritmetičkoj progresiji klasa, jer sve polazi odatle. Kao što smo već rekli, mnogi autori su je objasnili kao genetičku seriju. U stvari, to nije tako jednostavno, jer se polovine ne „pretvaraju" u odeljke, niti odeljci u pododeljke. Logička shema ne sastoji se iz tri stupnja, za koje bi se moglo pretpostaviti da su suksesivni: 2, 4, 8; ona je pre ovakva:




ι ι
(0) Pododeljci

Drugim rečima, organizacije mogu biti samo sa polovinama, ili sa odeljcima, ili sa pododeljcima, ili, pak, mogu ih činiti makoja dva od ovih oblika, izostavljajući treći kao što je Elkin pokazao. Ali, da li na osnovu toga treba zaključiti da se konačni smisao

3. Na ovo pitanje vratićemo se u drugom delu.



ovih načina grupisanja ne može naći na sociološkom planu, i da ga treba tražiti na religijskom planu?

Razmotrimo najpre najjednostavniji slučaj. Teorija dualističkih organizacija dugo je patila od brkanja sistema sa polovinama, koji su empirijski dati i koji se mogu posmatrati kao institucije, i dualističke sheme, uvek sadržane u organizacijama sa polovinama, ali prisutne i drugde, u nejednako objektiviranim oblicima, sheme koja čak može biti univerzalna. Dualistička shema je u osnovi ne samo sistema sa polovinama, već i onih sa odeljcima i pododeljcima, i ona se ispoljava već u činjenici da su odeljci i pododeljci uvek deljivi sa 2. Dakle, pitanje da li su organizacije sa polovinama nužno vremenski prethodile složenijim oblicima predstavlja lažni problem. One su to mogle, tamo gde se shema već bila konkretizovala kao institucija; ali dualistička shema mogla je odmah da se na institucionalnom planu javi u razvijenijem obliku. Može se, dakle, zamisliti da prost oblik, zavisno od okolnosti, nastaje sažimanjem složenog oblika, ili da mu prethodi u vremenu. Boas[4] je dao prednost prvoj pretpostavci, ali ona svakako ne odgovara jedinom mogućnom obliku geneze, jer mi smo i sami videli, kod Nambikvara iz centralnog Brazila, kako se pred našim očima jedna dualistička organizacija stvara, ne svođenjem većeg broja grupa na dve već spajanjem dve proste društvene jedinice, koje su prethodno bile izdvojene.

Dualizam se, dakle, ne može smatrati prvobitnom strukturom društva, ili starijom od drugih. Bar kao shema, on je zajednička osnova organizacija sa polovinama, sa odeljcima i sa pododeljcima. Ipak, nije

4. Up., više str. 21

izvesno da to važi i za poslednju od navedenih organizacija, jer — za razliku od dualizma — u australijskoj misli nema četvorodelne niti osmodelne sheme koja se može otkriti *nezavisno od konkretnih institucija* koje pokazuju strukture tog tipa. Za celu Australiju autori navode samo jedan slučaj gde podela na četiri odeljka (označena imenima raznih vrsta kopca) možda potiče od iscrpnog i sistematskog četvorenja (quadripartition). S druge strane, kad bi podele ne odeljke i pododeljke bile nezavisne od svoje sociološke funkcije, one bi se morale naći u makojem broju. Reći da odeljaka ima uvek četiri, a pododeljaka osam, predstavljalo bi tautologiju, jer je njihov broj sastavni deo njihove definicije; ali značajno je da sociologiji Australije nije bilo potrebno da iskuje druge termine da bi opisala sisteme ograničene razmene. Doista, ukazano je na to da u Australiji ima organizacija sa šest klasa: one se javljaju u društvima sa četiri odeljka, koja su česti brakovi između njihovih članova naveli na to da po dva svoja odeljka označe istim imenom:

| DRUŠTVO I | | DRUŠTVO II |
|---|---|---|
| *a* | *(c = e)* | *g* |
| *b* | *(d = f)* | *h* |

Istina, Redklif-Braun je pokazao da Karijere, u svojim propisima za sklapanje braka veću pažnju posvećuju stepenu srodstva nego pripadnosti odgovarajućem odeljku. A kod Vulamba (ranije nazivanih Murndžin) iz Arnhemove zemlje pododeljci ne igraju stvarnu ulogu u propisima za sklapanje braka, jer se on sklapa sa sestrom od tetke, što bi bolje odgovaralo



sistemu sa četiri odeljka. Posmatrano sa jednog opštijeg stanovišta, ako datoj klasi (odeljku ili pododeljku) pripadaju najpogodniji ili propisani partneri za sklapanje braka, oni nisu i jedini koji se u njoj nalaze. Otuda ideja da jedina, pa možda čak i glavna funkcija podele na odeljke i pododeljke nije u usmeravanju bračnih veza: prema mnogim autorima, među kojima je i Elkin, ona će pre biti neka vrsta sažetog metoda, korišćenog prilikom međuplemenskih svetkovina, za razvrstavanje pojedinaca na srodničke kategorije, u skladu sa potrebama odreda.

Podela na odeljke i pododeljke svakako može da ima tu funkciju, kao neki pojednostavljeni kod, koji je pogodniji za korišćenje kad se postavljaju pitanja ekvivalentnosti izemđu više dijalekata ili jezika. Pošto je pojednostavljen u poređenju sa sistemima srodstva svojstvenim svakoj grupi, ovaj kod nužno zapostavlja razlike. Ali, i kad treba da ostvari svoju ulogu, on ipak ne može da bude u protivurečnosti sa složenijim kodiranjima. Prihvatiti da svako pleme ima dva koda za izražavanje svoje društvene straukture: sistem srodstva i pravila za skbranje braka, s jedne, i organizaciju po odeljcima ili pododeljcima, s druge strane, nikako ne povlači za sobom da su ti kodovi svojom prirodom određeni za prenošenje različitih poruka, nego to čak isključuje. Poruka ostaje ista; samo okolnosti i pošiljaoci mogu biti različiti:

> Pododeljci Murudžina zasnovani su na sistemu braka i rodbinske veze, i oni u suštini predstavljaju jednu strukturu srodstva. U njima dolazi do uopštavanja strukture razgranatog srodstva, gde je broj veza mnogo veći. tako što se svrstavaju zajedno grupe srodnika i označavaju istim izrazom. Ovim metodom grupisanja izrazi

srodstva svedeni su na osam, jer sistem pododeljaka sadrži osam delova (Warner, str. 117).

Metod je naročito koristan za vreme međuplemenskih skupova:

> Na velike svetkovine dolaze ljudi sa područja čiji opseg iznosi više stotina kilometara ... i njihove terminologije srodstva mogu biti potpuno različite. Ali imena odeljaka su praktično ista. i ima ih samo osam: dakle, domorocu je relativno lakše da na osnovu podele na odeljke otkrije u kakvoj je vezi sa nekim strancem (Warner, str. 122)

Ali — kao što smo na drugom mestu pokazali — pogrešno je na osnovu toga zaključiti da:

> . nasuprot mišljenju starih autora, sistem odeljaka i pododeljaka ne određuje propise za sklapanje brakova . . jer rodbinska veza između čoveka i žene konačno određuje koga će oni uzeti . . kod Murndžina. čovek uzima ženu Bl ili B2 ako je on sam Al ili A2 *{ibid* str 122-123).

Svakako. Ali: 1) On ne može da uzme neku drugu, i tako sistem, na svoj način, izražava propise o sklapanju braka na razini odeljaka, ako ne na razini pododeljaka; 2) Čak i na razini pododeljaka ponovo je uspostavljena podudarnost između klase i rodbinskog odnosa, pod uslovom da se prihvati da se dva tipa braka upražnjavaju naizmenično; 3) ,,Mišljenje starih autora" temeljilo se na razmatranju grupa koje možda nisu same shvatale sistem pododeljaka, sa svim njegovim sociološkim implikacijama, ali su ga zato potpuno usvojile. To nije slučaj sa Murndžinima, koji ne mogu biti stavljeni na isti plan.



Dakle, verujemo da nema nikakvog razloga da se vratimo na tradicionalnu koncepciju bračnih klasa.

Sistem sa četiri odeljka može se u početku objasniti samo kao postupak sociološke integracije jednog dvostrukog dualizma (pri čemu nije neophodno da jedan istorijski prethodi drugome), a sistem sa osam pododeljaka kao udvajanje istog postupka. Jer, dok ništa ne govori o tome da su organizacije sa četiri odeljka najpre bile organizacije sa polovinama, čini nam se da ima razloga da se prihvati postojanje genetičke veze između organizacija sa 8 pododeljaka i organizacija sa 4 odeljka: najpre zato što, kad ne bi bilo tako, morale bi se naći organizacije sa makojim drugim brojem podrazreda; i, najzad, zato što, za razliku od dvostrukog dualiteta, koji je i dalje dualitet, trostruki dualitet unosi novo načelo. Ovaj se može naći u sistemima sa 6 klasa tipa Ambrim-Duhovska ostrva. Ali upravo takvih sistema nema u Australija, gde sistemi sa 8 pododeljaka mogu, prema tome, biti samo rezultat operacije tipa: 2X4.

Kako onda protumačiti one slučajeve, koje navodi Elkin, gde izgleda da su pododeljci čisto totemski i bez uticaja na propise o sklapanju braka? Najpre, njegovo korišćenje ovih primera nije sasvim ubedljivo. Ograničimo se na slučaj Murndžina. Sistem pododlejaka tu je tako malo odvojen od ženidbenih propisa da je, na vrlo domišljat i složen način, podešen samo zato da bi se vaspostavila saglasnost: uvodeći pododeljke, domoroci su izmenili njegov mehanizam (dodajući

5. Izneto je i suprotno mišljenje (Lane), ali mada sistem tipa Karađeri može teorijski da funkeioniše sa samo tri roda, ništa u posmatranim činjenicama ne ukazuje na stvarno postojanje trojne podele, jer je sami Elkin utvrdio da postoji i četvrti rod (Elkin /3/, 12 donje 12 1961, str. 77—79).

pravilo sklapanja braka po izboru, koje se primenjuje približno u jednom od dva slučaja), tako da potru uticaj podele na pododeljke na bračne razmene. Jedini zaključak koji se iz ovog primera može izvesti jeste taj da Murndžini, kad su uveli pododeljke, nisu nastojali da nađu bolji metod socijalne integracije od onog koji su ranije primenjivali, niti metod zasnovan na drukčijim načelima. Zadržavajući tradicionalnu strukturu, oni su je, ako se tako može reći, zaodenuli, pokrili pozajmicama od susednih populacija, nadahnuti divljenjem koje australijski domoroci, čini se, osećaju prema vrlo složenim društvenim institucijama.

Poznati su i drugi primeri takvih pozajmica:

> Nekada su Murinbatae imali samo patrilinearne polovine. Pododeljici su skorašnjeg datuma, uveli su ih neki izuzetno inteligentni urođenici, veliki putnici, koji su u stranim logorima savršeno naučili mehanizam pododeljaka. Čak i kad su neshvaćena, ova pravila uživaju veliko uvažavanje, mada ponegde ima reakcionara. Nema sumnje, sistem pododeljaka neodoljivo privlači ova plemena . . . Međutim, zbog prethodnog patrilinearnog sistema, pododeljci su nespretno određeni, zbog čega dolazi do velikog broja brakova nepravilnih sa formalnog stanovišta, mada su rodbinske veze poštovane (po Stanner-u).

Ponekad, takođe, spolja nametnut sistem ostaje nerazumljiv. T. Dž. H. Strelou (T.G. H. Strehlow) iznosi slučaj dvojice južnih Aranda, koje su njihovi susedi došli sa severa razvrstali u različite podeljke, mada su oni oduvek jedan drugoga nazivali bratom:

> Dva južnjaka su ove pridošlice razvrstale u različite klase, jer je jedan od njih uzeo ženu iz neke grupe sa 8 pododeljaka; i brak je sada bio „ozakonjen" na osnovu tuđe teorije. Na kraju ovih objašnjenja oni su izneli ogorčene primedbe na račun severnih Aranda, koji su tako uobraženi da nameću svoj sistem staroj južnoj pokrajini, gde ljudi od pamtiveka žive podeljeni u 4 klase: „Za nas, ljude s juga, bolji je sistem sa 4 klase; mi uopšte ne razumemo onaj sa 8 klasa. To je neshvatljiv sistem koji ničemu ne služi, sasvim dobar za one lude severne Arande; ali *mi,* mi nismo od *naših* predaka nasledili taj glupi običaj" (Strehlow, str. 72).



Recimo, dakle, da je funkcija odeljaka i pododeljaka, svaki put kad su oni bili izumevani, kopirani ili inteligentno pozajmljivani, najpre bila sociološka, to jest da su oni služili — i još često služe — za to da se srodnički sistem i sistem bračnih razmena kodiraju na relativno jednostavan način, primenljiv i izvan plemenskih granica. Ali, kad su te institucije jednom date, one počinju da žive nezavisno: kao predmet radoznalosti ili estetskog divljenja; takođe, zahvaljujući svojoj složenosti, kao simbol civilizacije na višem stupnju razvoja. Zbog tih odlika, više puta su ih pozajmljivala susedna plemena, koja su tek nejasno shvatala njihovu funkciju. U takvim slučajevima, one su bile donekle prilagođene starijim društvenim pravilima, ili čak uopšte nisu. One postoje ideološki, domoroci se „igraju" odeljaka i pododeljaka ili ih trpe, ali ne znaju da se njima stvarno služe. Drugim recima, a nasuprot onome u šta veruje Elkin, *ove sisteme ne treba proglasiti nepravilnim zato što su totemski: zato što su nepravilni oni mogu biti samo totemski,* totemizam im daje — kad već to nije društvena organizacija — jedini plan gde i mogu funkcionisati, jer su po prirodi spekulativni i izmišljeni. Uz to, reč „nepravilan" nema isti smisao u oba

slučaja. Elkin navodi ove primere da bi prećutno osudio svaki pokušaj sistematske tipologije, koju on nastoji da zameni običnim inventarom, ili empirijskim opisom raznorodnih modaliteta. Ali, po našem mišljenju, reč „nepravilan" ne opovrgava postojanje pravilnih oblika; ona se odnosi samo na patološke oblike, rede nego što se obično misli, i koji se ne javljaju — pod pretpostavkom da je njihovo stvarno postojanje pouzdano utvrđeno — na istom planu sa normalnim oblicima. Kao što je govorio Marks, osip nije tako pozitivan kao koža.

Uostalom, iza Elkinovih empirijskih kategorija može se naslutiti obris jednog sistema. On, s pravom, suprotstavlja totemizam matrilinearnih klanova totemizmu patrilinearnih klanova. U prvom slučaju, totem je „meso": u drugom, on je „san". Dakle, u jednom slučaju, on je organski i materijalan, a u drugom, spirituelan i netelesan. Štaviše, matrilinearni totemizam potvrđuje dijahronijski i biološki kontinuitet klana, to je meso i krv, koje žene roda prenose sa jednog naraštaja na drugi; a patrilinearni totemizam izražava „mesnu povezanost horde", to jest spoljnu, a ne unutarnju, teritorijalnu, a ne biološku vezu, koja sinhronijski — a ne više dijahronijski — spaja članove klana.

Sve je to tačno, ali da li na osnovu toga treba zaključiti da su pred nama različite sociološke „vrste"? To je toliko neizvesno da opozicija može da se preokrene: matrilinearni totemizam takođe ima sinhronijsku funkciju, koja se sastoji u tome — na svakoj patrilokalnoj teritoriji gde se nastanjuju supruge iz različitih klanova — da se u simultanom obliku ispolji diferencijalna struktura plemenske grupe. Patrilinearni totemizam ima dijahronijsku funkciju: on izražava vremenski kontinuitet horde, tako što, pomoću obradnih grupa, periodično obnavlja sećanje na dolazak mitskih predaka u određenu oblast.



Dakle, dva oblika totemizma ne pokazuju se kao heterogeni, čak se pre čini da se nalaze u komplementarnom odnosu. Sa jednog na drugi prelazi se pomoću preobražaja. Mada različitim sredstvima, oba uspostavljaju vezu između materijalnog i duhovnog sveta, dijahronije i sinhronije, strukture i događaja. To su dva različita, ali korelativna puta, dva među drugim mogućnim načinima da se ispolje paralelna svojstva prirode i društva, j

Elkin to oseća tako jasno da se trudi — pošto je najpre razbio totemizam na odvojene entitete — da tim entitetima ipak vrati neko jedinstvo. Svi tipovi totemizma, zaključuje on, ispunjavaju dvostruku funkciju: s jedne strane, oni izražavaju srodstvo i saradnju čoveka sa prirodom, s druge strane, kontinuitet između sadašnjosti i prošlosti. Ali to rešenje je suviše neodređeno i uopšteno, tako da više ne razumemo zbog čega taj vremenski kontinuitet traži da se prvi preci javljaju u životinjskom obličju, i zbog čega solidarnost društvene grupe nužno mora da se potvrđuje u obliku množine kultova. Svaka filozofija i svaka religija, ma kakve one inače bile, imaju svojstva kojima bi Elkin hteo da odreai totemizam:

> . . . filozofija koja . . . uliva dovoljno vere, nade i hrabrosti da čovek, suočen sa svojim svakodnevnim potrebama, želi da istraje i da opstane, kako kao pojedinac tako i kao član društva (Elkin *2.,* str. 131).

Zar su bila potrebna tolika posmatranja, tolika istraživanja, da bi se došlo do jednog ovakvog za-

ključka? Covek ne vidi nikakvu vezu između Elkinovih bogatih i prodornih analiza i ove sažete sinteze. Prazan prostor izemeđu dva plana neodoljivo podseća na prazninu u Gretrijevoj (Gretry) harmoniju, zbog koje su mu njegovi savremenici zamerali, govoreći da bi između njegovih visokih i niskih tonova mogle proći kočije.

# III
# FUNKCIONALISTIČKI TOTEMIZMI

Upravo smo videli kako je Elkin pokušao da spase totemizam: razmičući svoj borbeni poredak da bi propustio američku ofanzivu, dok je izvršio pregrupisavanje svojih snaga na dva krila, od kojih se jedno oslanja na detaljniju analizu, a drugo na grublju sintezu nego što je to bilo slučaj s njegovim prethodnicima. Istini za volju, ova strategija odražava glavne uticaje kojima je bio izložen i koji su ga vukli u suprotne pravce: od Redklif-Brauna. nasledio je metod brižljivog posmatranja i sklonost ka klasifikaciji; s druge strane, primer Malinovskog navodi ga na brzopleta uopštavanja i sveobuhvatna rešenja. Elkinove analize pothranjuju se poukama Redklif-Brauna; njegov pokušaj sinteze pridružuju se pokušajima Malinovskog.

Malinovski zaista priznaje stvarno postojanje totemizma. Pa ipak, njegov odgovor na američke kritike ne sastoji se, kao u slučaju Elkina, u vaspostavljanju totemizma na činjenicama, po cenu da ga rasparča u određene celine, već u tome da se odmah prevaziđe razina zapažanja, da bi se totemizam intuitivno shvatio u njegovom jedinstvu i u njegovoj ponovo pronađenoj jednostavnosti. U tom cilju, Malinovski prihvata više biološku i psihološku perspektivu nego

čisto etnološku. Njegovo tumačenje više je naturalističko, utilitarno i afektivno.

Po njemu se tobožnji totemski problem svodi na tri pitanja na koja je lako odgovoriti kada se uzimaju izdvojeno. Pre svega, zbog čega totemizam naglašava životinje i biljke? Zato što čoveku pružaju hranu i što potreba za hranom zauzima prvo mesto u svesti primitivnog čoveka, gde izaziva intenzivna i raznovrsna osećanja. Stoga nije nimalo iznenađujuće što izvestan broj životinjskih i biljnih vrsta, koje predstavljaju osnovnu ishranu plemena, postaju za njegove članove žarište interesovanja:

> Kratak je put koji vodi od devičanske šume do stomaka a zatim do duha divljaka: svet mu se predstavlja kao zbrkana slika na kojoj se razaznaju samo korisne životinjske i biljne vrste i, prvenstveno, one koje su jestive. (Malinowski *1.* str. 27).

Postaviee se pitanje na čemu se zasnivaju verovanje u afinitet čoveka sa biljkama i životinjama, obredi razmnožavanja, prehrambene zabrane, i sakralni oblici jedinjenja. Afinitet čoveka i životinje može se lako proveriti: kao i čovek, životinja se kreće, odaje zvuke, izražava emocije, ima telo i lik. Štaviše, moći životinje izgleda da su veće od moći čoveka: ptica leti, riba pliva, gmizavci menjaju kožu. Životinja zauzima srednji položaj između čoveka i prirode i podstiče kod čoveka mešovita osećanja: divljenje ili strahovanje, želju za jelom, što su sastavni delovi totemizma. Nepokretni predmeti — biljke, prirodne pojave ili proizvedene stvari — pojavljuju se tek u obliku „drugorazredne tvorevine .... koja nema ničeg zajedničkog sa suštinom totemizma".



Što se tiče kultova, oni odgovaraju želji da se upravlja vrstom, bez obzira da li je ona jestiva, korisna ili opasna, i verovanje u takvu moć povlači za sobom ideju o životnoj zajednici: potrebno je da čovek i životinja postoje u istoj prirodi, da bi prvi mogao da deluje na drugu. Iz toga proističu „očevidna ograničenja", kao zabrana ubijanja ili jedenja životinja, uključujući i korelativnu potvrdu moći date čoveku da izazove njeno razmnožavanje.

Poslednje pitanje tiče se istovremenog postojanja, u totemizmu, jednog sociološkog i jednog verskog stanovišta, jer do sada se vodilo računa samo o prvom. Međutim, činjenica je da svaki obred teži magiji, a svaka magija teži pojedinačnoj ili porodičnoj specijalizaciji:

> U totemizmu, magijsko razmnožavanje svake vrste mora prirodno postati zadatak ili privilegija jednog stručnjaka, kome pomažu njegovi bliski rođaci (str. 28).

Pošto porodica sama po sebi teži da se preobrazi u klan, davanje različitog totema svakom klanu predstavlja problem.

Na taj način, totemizam se sam po sebi podrazumeva:

> Totemizam nam izgleda kao blagoslov koji je religija dala primitivnom čoveku, u njegovom naporu da izvuče iz sredine ono što mu može biti korisno, kao i u njegovoj borbi za život (str. 28).

Problem je stoga dvostruko obrnut; totemizam nije više kulturna pojava, već „prirodni rezultat prirodnih uslova". U svom korenu, i u svojim manifestacijama, on potiče od biologije i psihologije, a ne od etnologije.

Ne radi se više o tome da se sazna zašto totemizam postoji, tamo gde postoji, i to u različitim vidovima, čije posmatranje, opis i analiza izazivaju samo drugorazredno interesovanje. Jedini problem koji bi mogao da se postavi — ali da li se on postavlja? — bio bi da se shvati zašto on ne postoji svuda . . .

Čuvajmo se zaista da ne pomislimo da se pod udarima čarobnog štapića Malinovskog — dosta lakih udara, u oba smisla reci — totemizam raspršio kao oblak. Problem je jednostavno obrnut i, u tom slučaju, jedino bi etnologija, sa svim svojim tekovinama, sa svojim znanjem i svojim metodima, mogla zaista da nestane.

Redklif-Braun je, pri kraju svog života, odlučujuće doprineo likvidiranju totemskog problema, uspevajući da izdvoji i razotkrije stvarne probleme koji se kriju iza fantazmagorije teoretičara. To ćemo nazvati njegovom drugom teorijom. Međutim, neophodno je da prvo proučimo prvu, čije postavke, mnogo analitičnije i mnogo strože u svom načelu od postavki Malinovskog, ipak dovode do veoma sličnih zaključaka.

Polazna tačka Redklif-Brauna, mada on to bez sumnje ne bi rado priznao, podudara se sa polaznom postavkom Boasa. Kao i ovaj, pita se da li „izraz totemizam, uzet u tehničkom smislu, nije nadživeo svoju korisnost". Kao i Boas, i skoro istim recima, nagoveštava svoj projekt da svede tobožnji totemizam na specifičan slučaj odnosa čoveka i prirodnih vrsta, onako kako to formulišu mitovi i odredi.

Pojam totemizma iskovan je od elemenata pozajmljenih od različitih institucija. Samo u Australiji mora se praviti razlika između više totemizama: seksualnog, mesnog, individualnog; polovine, odeljka, pododeljka, klana (patrilinearnog i matrilinearnog), horde, itd.



> Sve što totemski sistemi imaju zajedničko jeste uopštena tendencija da se karakterišu segmenti društva povezivanjem svakog segmenta sa nekoliko prirodnih vrsta ili sa jednim delom prirode. Ovo povezivanje može dovesti do velikog broja različitih oblika (Radcliffe-Brown *2.,* str. 122).

Do sada, uglavnom se pokušavalo da se dođe do porekla svakog oblika, Međutim, s obzirom da ništa nije poznato, ili skoro ništa, o prošlosti domorodačkih društava, čitav poduhvat ostaje nesiguran i pun nagađanja.

Redklif-Braun želi da zameni istorijska proučavanja jednom induktivnom metodom, podstaknut prirodnim naukama. Prema tome, težiće se nalaženju nekih jednostavnih načela iza emipirijske složenosti:

> Možemo li pokazati da je totemizam specifičan oblik jedne opšte prisutne pojave u ljudskim društvima i da se usled toga pojavljuje u svim kulturama, ali u različitim oblicima? (str. 123).

Dirkem je bio prvi koji je tako postavio problem. Odajući mu priznanje, Redklif-Braun ipak odbacuje njegovu argumentaciju, koja polazi od nepotpune analize pojma sakralnog. Reći da je totem sakralan, znači konstatovati da postoji obredni odnos između čoveka i njegovog totema, ako „obredni odnos" označava celinu obaveznih stavova ponašanja. Prema tome, pojam sakralnog ne daje objašnjenje; on samo ukazuje na opšti problem obrednih odnosa.

Da bi društveni poredak bio očuvan (a da to nije slučaj, ne bi više bilo problema, jer bi posmatrano društvo nestalo ili bi se preobrazilo u drukčije društvo), treba obezbediti stalnost i solidarnost klanova, koji predstavljaju segmente od kojih se sastoji društvo. Ta stalnost i ta solidarnost mogu se zasnivati samo na pojedinačnim osećanjima, a ova zahtevaju, da bi se efikasno manifestovala, kolektivni izraz, koji treba da se usredsredi na konkretne stvari:

*Pojedinačna osećanja vezanosti*

-

*Kolektivna ponašanja, ritualizovana*

-

*Reprezentativni predmet grupe*

Time se objašnjava uloga koju u savremenim društvima imaju simboli, kao što su zastave, kraljevi, predsednici, itd.

Ali zašto se totemizam obraća životinjama ili biljkama? Dirkem je dao ovoj pojavi moguće objašnjenje: stalnost i kontinuitet klana zahtevaju samo jedan amblem koji može biti — i koji najpre to mora biti — proizvoljan znak, dosta jednostavan da bi svako društvo moglo da shvati ideju, čak i u nedostatku mogućnosti za umetnički izraz. Ako su u ovim znacima kasnije „prepoznati" likovi životinja ili biljaka, to je zato što su životinje i biljke prisutne, pristupačne, lake za obeležavanje. Za Dirkema, u skladu s tim. mesto koje totemizam daje životinjama i biljkama predstavlja jednu vrstu zakasnele pojave. Bilo je prirodno da do nje dođe, ali ona ne donosi ništa suštinsko. Naprotiv, **Redklif-Braun** tvrdi da ritualizacija odnosa čoveka i životinje pruža mnogo opštije i



šire okvire od totemizma, i u kojima je totemizam razrađen. Ovakav obredni stav dokazan je kod naroda bez totemizma, kao što su Eskimi, a poznati su i drugi primeri isto tako nezavisni od totemizma, jer Andamani na ostrvima poštuju obredno ponašanje prema kornjačama koje zauzimaju značajno mesto u njihovoj ishrani, kalifornijski Indijanci pokazuju isti stav prema lososima, a svi arktički narodi prema medvedima. Ova ponašanja su u stvari opšte prisutna u lovačkim društvima.

Stvari bi na tome ostale da ne dolazi do društvene segmentacije. Međutim, kada do nje dođe, automatski je slede obredna i verska segmentacija. Tako se u katolicizmu razvio kult svetaca sa organizacijom parohija i verskom individualizacijom. Ista tendencija je bar nagoveštena kod Eskima, u vidu podele na „ljude zime" i „ljude leta" i odgovarajuće obredne dihotomije.

Uz dvostruki uslov da se prihvati, na šta nas posmatranje uvek i svuda navodi da prirodni interesi podstiču obredna ponašanja, i da obredna segmentacija sledi društvenu segmentaciju, problem totemizma nestaje i ustupa mesto jednom drugom problemu, ali koji ima tu prednost što je mnogo uopšteniji:

> Zbog čega većina naroda koji se nazivaju primitivnima prihvata u svojim običajima i u svojim mitovima obredni stav prema životinjama i drugim prirodnim vrstama? (str. 129)

Ove analize su, kako misli Redklif-Braun, pružile odgovor: opšte je potvrđena činjenica da svaka stvar ili svaki događaj koji imaju značajan uticaj na materijalno ili duhovno blagostanje nekog društva

teže da postanu predmet obrednog stava. Ako totemizam bira prirodne vrste koje treba da posluže kao sociološki amblemi segmentima društva, to je jednostavno zato što su ove vrste, pre pojave totemizma. bile predmet obrednih stavova.

Redklif-Braun na taj način obrće Dirkemovo tumačenje, prema kome su totemi predmet obrednih stavova (kako bi Dirkem rekao, „sakralni"), jer prvobitno su poslužili kao sociološki amblemi. Za Redklif-Brauna, priroda je uključena u društveni poredak a nije mu podređena. U stvari, i u toj fazi razvoja njegove misli, Redklif-Braun „naturalizuje", ako se to tako može reći, Dirkemovu misao. On ne može da prizna da jedan metod, očevidno pozajmljen od prirodnih nauka, vodi paradoksalnom rezultatu postavljanja društvenog na izdvojenu razinu. Reći da etnologija opravdava metod prirodnih nauka svodi se, po njemu, na tvrđenje da je etnologija prirodna nauka Prema tome, nije dovoljno posmatrati, opisivati i klasirati — kao što to čine prirodne nauke, ali na jednoj drugoj razini: predmet posmatranja mora sam poticati od prirode, pa makar i neznatno. Konačno, tumačenje totemizma može da da prednost društvenoj segmentaciji nad obrednom i verskom segmentacijom: i jedna i druga ostaju i dalje funkcije „prirodnih interesa". Prema prvoj teoriji Redklif-Brauna, kao i prema Malinovskom, životinja postaje „totemska" tek ako je prvo „dobra za jelo".

Međutim, neuporedivi istraživač, kakav je bio Malinovski, znao je bolje nego iko da se ne može doći do kraja jednog konkretnog problema kroz uopštenosti. Kada proučava, ne totemizam u celini, već osobeni oblik koji on ima na ostrvima Trobrijanda, biološka, psihološka i moralna razmatranja ostavljaju slobodno polje etnografiji, pa čak i istoriji.



U blizini sela Labaj, nalazi se jedna jama, nazvana Obukula. iz koje su. kako se smatra, četiri klana koja sačinjavaju trobrijandsko društvo, izišla iz dubina zemlje. Prvo je izišao iguan, životinja klana Lukulabuta; zatim pas. iz klana Lukuba. koji je onda zauzimao prvo mesto. onda je došla svinja, koja predstavlja klan Malasi, danas glavni klan; najzad, totem klana Lukvasisiga: krokodil,-zmija ili oposum, zavisno od verzije. Pas i svinja počeli su da lunjaju okolo. Pas je pronašao na zemlji jedan plod drveta *noku.* onjušio ga i pojeo. Onda je svinja rekla: „Pojeo si *noku,* pojeo si đubre, ti si niskog roda. Ja ću biti vođ". Od tada, vodstvo pripada najvišem rodu klana Malasi. Zaista, voće *noku* koje se bere jedino u periodu oskudice, smatra se hranom niže vrste (Malinowski *2.,* tom II, str. 499).

Po priznanju samog Malinovskog, ove totemske životinje daleko su od toga da budu podjednako značajne u domorodačkoj kulturi. Reći. kao što on to čini, da se beznačajnost prvopomenutog iguana — i na kraju pristiglih — krokodila, zmije ili oposuma, objašnjava drugorazrednim rangom koji se pridaje tim klanovima, u protivrečnosti je sa njegovom opštom teorijom totemizma, jer je to objašnjenje kulturne, a ne prirodne vrste: sociološko, a ne više biološko. Da bi vodio računa o hijerarhiji klanova, Malinovski mora pored ostalog i da razmotri hipotezu po kojoj dva klana potiču od osvajača koji su došli morskim putem, dok druga dva predstavljaju domorodačko stanovništvo. Pored toga što je ova hipoteza istorijska, pa se prema tome ne da uopštiti (nasuprot našoj teoriji, koja teži univerzalnosti), ona pretpostavlja da

bi pas i svinja mogli da se pojave u mitu kao „kulturne" životinje, a druge kao „prirodne" životinje, jer su čvršće vezane za zemlju, vodu ili šumu. Ako bismo krenuli ovim putem, ili nekim paralelnim, trebalo bi da se osvrnemo na melanezijsku etno-zoologiju (što znači na pozitivna saznanja koja domoroci ovog dela sveta imaju o životinjama, na način na koji ih koriste na tehničkom i obrednom planu, i na verovanja u vezi sa njima), a ne na predrasude o korisnosti, lišene svake osobeno empirijske osnove. S druge strane, jasno je da odnosi, kao što su ovi koje smo pomenuli kao primer, predstavljaju nešto *pojmljeno,* a ne *doživljeno.* Iskazujući ih, duh se rukovodi više teorijskom nego praktičnom svrhom.

Drugo, traženje korisnosti „po svaku cenu" sukobljava se sa onim mnogobrojnim slučajevima u kojima totemske životinje ili biljke ne pružaju nikakvu korist sa stanovišta domorodačke kulture. Da bi se poštovala načela, potrebno je onda manipulisati pojmom interesa, svaki put mu davati odgovarajući smisao, tako da se empirijski zahtev postavljen na početku postepeno preobrazi u verbalnu igru, pogrešno zaključivanje ili tautologiju. I sam Malinovski nije u stanju da se pridržava aksioma (koji međutim predstavlja osnovu njegovog sistema) na osnovu koga svodi totemske vrste na korisne vrste, a naročito jestive: odmah mu je potrebno da iznese druge motive: divljenje ili strahtvanje. Ali otkud onda u Australiji tako raznovrsni totemi, kao što su smeh. različite bolesti, povraćanje i leš?

Tvrdoglava skonost ka utilitarističkim tumačenjima ponekad vodi u čudnu dijalektiku. Tako gospođica Makonel (McConnel) tvrdi da totemi Vik-Munkana, na obali zaliva Karpentarija u severnoj Australiji,



održavaju privredne interese: obalska plemena imaju za toteme *dugong,* morsku kornjaču, razne ajkule, krabe, ostrige i druge mekušce, kao i grom, „koji nagoveštava sezonu severnog vetra". plimu, „koja donosi hranu" i jednu malu pticu „za koju se smatra da štiti ribolovce". Stanovništvo u unutrašnjosti ima isto tako toteme u vezi sa svojom sredinom: pacova iz šikare, kengura *valabi,* mladu travu „kojom se ove životinje hrane", koren streljače, jam, itd.

Teže je već objasniti privrženost zvezdi padalici — drugom totemu — „koji nagoveštava smrt jednog roditelja". Međutim, nastavlja naš autor, pored svoje pozitivne funkcije, ili umesto nje,

> .... totemi mogu da predstavljaju opasne ili neprijatne stvari, kao što su krokodili, mušice (na drugim mestima pijavice) za koje postoji negativan društveni interes u tom smislu što ne mogu da se zanemare, ali mogu da se razmnožavaju da bi naneli štetu neprijateljima i strancima (McConeel, str. 138).

U vezi s tim teško bi se mogla naći neka stvar za koju se ne bi moglo reći da u ovom ili onom vidu, pozitivno ili negativno, (ili čak zbog svoje indiferentnosti) nečemu služi i utilitarna i naturalistička teorija svela bi se na stavove lišene svake sadržine.

Međutim, Spenser i Džilen predložili su već odavno jedno objašnjenje koje mnogo više zadovoljava da bi se među toteme uključile vrste koje bi se na osnovu naivne teorije korisnosti jednostavno smatrale kao štetne:

> Mušice i komarči predstavljaju takvu nevolju da se na prvi pogled teško može shvatiti zašto postoje svečanosti

posvećene obezbeđivanju njihovog razmnožavanja . . . Međutim, ne treba zaboraviti da su mušice i komarči, mada veoma omrznuti sami po sebi, blisko povezani s onim što domorodac želi da dobije u određenim periodima godine (veliku kišu) (str. 161).

To se svodi na postavku — i ta formula bi mogla da bude proširena na čitavo polje totemizma — da mušice i komarči nisu posmatrani kuo *stimulansi,* već su pojmljeni kao *znaci.*

U studiji koju smo analizovali u jednoj prethodnoj glavi, Firt izgleda da je naklonjen objašnjenjima koja se svode na korisnost. Jam, taro, kokosov orah, plod hlebnog drveta, glavni su jestivi plodovi Tikopije i kao takvi smatraju se izvanredno dragocenim. Međutim, kada čovek želi da shvati zašto su jestive ribe isključene iz totemskog sistema, ovakva vrsta tumačenja mora da bude nijansirana: pre lova, riba predstavlja nejasnu i nediferenciranu celinu; ona nije tu, prisutna i primetna, kao jestive biljke u baštama i voćnjacima. Stoga obredi ribolova nisu podeljeni među klanovima; oni ih solidarno proslavljaju oko sakralnih piroga, pomoću kojih ljudi love ribu:

.... kada se radi o jestivim biljkama, društvo se interesuje za njihovo gajenje, kada se radi o ribi, ono se interesuje za njeno hvatanje (Firth /l/, str. 614).

Teorija je oštroumna; međutim, i ako bi ona bila prihvaćena, pokazivala bi već da je odnos čoveka i njegovih potreba uslovljen kulturom i ne može biti shvaćen jednostavno kao prirodan. Kao što je i sam Firt pomenuo:

.... većina totemskih životinjskih vrsta nema primetan ekonomski značaj (Firth, /1/, str. 395).



Čak i što se tiče biljne hrane, Firt u jednom drugom delu iznosi da su stvari složenije nego što to dopušta utilitarno tumačenje. Pojam ekonomskog interesa sadrži više vidova koje treba razlikovati i koji nisu uvek međusobno usklađeni, niti su usklađeni sa sociološkim i religijskim ponašanjem. Tako se jestive biljke mogu poredati po njihovom mestu u ishrani (I), po težini rada potrebnog za njihovo gajenje (II), po složenosti obreda berbe (IV) i, najzad, po religijskom značaju klanova koji kontrolišu glavne vrste (V), naime: Kafika (jam), Taumako (taro), Tafua (kokos), Fangarere (hlebno drvo). Rezimirajući Firtova obaveštenja, dolazimo do sledeće tabele:

| (I) | (Π) | (III) | (IV) | (V) |
|---|---|---|---|---|
| taro | taro | jam | jam | *Kafika* |
| hlebno drvo | jam | taro | taro | *Taumaku* |
| kokos | pulaka | | | |
| | *(Alocasia sp.)* | kokos | hlebno drvo | *Fangerere* |
| banana | kokos | banana | sago | *Tafua* |
| pulaka | banana | hlebno drvo | kokos | - |
| sago | hlebno drvo | sago | banana | |
| jam | sago | pulaka | pulaka | |

(Firth /2/, str. 65).

Ova tabela ne odgovara totemskom sistemu, jer je broj biljaka koje se na njoj nalaze veći: jam, koji kontroliše najviši klan i čiji obred je takođe najsloženiji, kako kod gajenja, tako i kod branja, zauzima ptslednje mesto po prehrambenom značaju, a drugo mesto po potrebnom radu. Banana i sago palma, „netotemske" biljke, predmet su značajnijeg obreda, kako kod gajenja tako i kod berbe, od hlebnog drveta i kokosa, koji su međutim „totemski", itd.

Malo je verovatno da je Redklif-Braun bio sasvim svestan evolucije svoje misli u toku poslednjih trideset godina svog života, jer čak i njegovi pozni napisi svedoče o velikoj vernosti duhu ranijih radova. Uostalom, ova evolucija nije bila postepena: reklo bi se da su kod njega dve tendencije uvek zajednički postojale i da se ponekad jedna a ponekad druga više potvrđivala, zavisno od trenutka i prilike. Sa njegovim starenjem, svaka tendencija se precizirala i prečišćavala, čineći opoziciju očiglednijom, ali nemoguće je reći da li je jedna ili druga konačno stekla kod njega prevagu.

Stoga čovek ne bi trebalo da bude suviše iznenađen što se tačno deset godina pošto je formulisao svoju prvu teoriju totemizma, Redklif-Braun suprotstavio Malinovskom u vezi sa magijom i što je tumačenje ove pojave koje je tada izneo. mada veoma blisko prethodnom, bilo toliko daleko od njegovih ranijih ideja. Koherentniji u tom pogledu, Malinovski je razmatrao problem magije na isti način kao i problem totemizma: oslanjajući se na uopštena psihološka razmatranja. I obredi i praksa magije svode se za čoveka na sredstvo za otklanjanje ili ublažavanje strepnje koju oseća kada se upušta u poduhvate čiji je rezultat neizvestan. Magija bi prema tome imala praktičnu i afektivnu svrhu.

Pomenimo odmah da veza između magije i rizika koju ističe Malinovski nije ni u kom slučaju očevidna. Svaki poduhvat sadrži rizik, pa makar i samo opasnost od neuspeha, ili da rezultat neće odgovarati potpuno nadama autora. Dakle, u svakom društvu, magija zauzima tačno određen sektor, koji obuhvata neke poduhvate a druge ostavlja van. Tvrditi da su prvi upravo oni koje društvo smatra nesigurnim.



predstavljalo bi pogrešan zaključak jer ne postoji objektivni kriterijum koji bi omogućio da se utvrdi koje poduhvate ljudska društva smatraju više ili manje rizičnim, nezavisno od činjenice što su neki od njih propraćeni obredima. Poznata su društva gde su vrste delatnosti koje sadrže sigurne opasnosti ostala van magije. To je slučaj malog Bantu plemena Ngindo, na veoma niskoj tehničkoj i privrednoj razini, koje vodi nesiguran život u šumama južne Tanganjike, i kod koga šumsko pčelarstvo igra značajnu ulogu:

> Vodeći računa o tome da pčelarstvo izlaže čoveka mnogim rizicima: dugim noćnim kretanjima opasnom šumom, susretima sa ne manje neprijateljskim rojevima na velikim visinama, moglo bi izgledati zapanjujuće što ono nije propraćeno nikakvim obredom. Međutim, ukazano mi je na to da opasnost ne zahteva neophodno obred. Više plemena koja žive od lova napadaju najveću divljač bez mnogo ceremonije. I obred ima veoma malo veze sa svakodnevnim traganjem pripadnika plemena Ngindo za hranom (Crosse-Upcott, str. 98).

Empirijska veza o kojoj govori Malinovski nije prema tome proverena. I svakako, kao što je primetio Redklif-Braun, argumentacija koju on iznosi (što je u stvari nastavak onoga što je izneo Loazi (Loisy) bila bi sasvim prihvatljiva ako bi se obrnuli izrazi, da bi se došlo do jedne upravo suprotne teze:

> .... naime, da usled nedostatka obreda i povezanih verovanja, pojedinac ne pokazuje strepnju; i da obred ima. kao psihološku posledicu, stvaranje stanja nesigurnost i opasnosti. Malo je verovatno da bi jedan ostrvski Andaman smatrao opasnim da jede meso *dugonga,* svinje ili kornjače, ako ne bi postojao skup specijalnih obreda, čiji je proklamovani cilj da se on zaštiti od tih opasnosti.

> Ako, prema tome, etnološka teorija tvrdi da magija i religija ulivaju čoveku poverenje u sebe, moralno blagostanje i osećanje bezbednosti, moglo bi se isto takn reći da to dovodi do rađanja strahova i strepnji kojih bi inače bio lišen (Radcliffe-Brown /3/, str. 148—149).

Prema tome, ljudi ne pribegavaju magiji zato što osećaju strepnju u nekim situacijama, već zato što pribegavaju magiji te situacije izazivaju strepnju. Dakle, argumentacija važi i protiv prve teorije totemizma Redklif-Brauna, jer se ona svodi na tvrđenje da ljudi zauzimaju obredni stav prema životinskim i biljnim vrstama koje izazivaju njihov interes — ovde to znači: spontani interes. Ne bi li se moglo isto tako reći (a bizarnost spiska totema na to najbolje ukazuje) da više zbog obrednih stavova koje pokazuju prema tim vrstama ljudi teže da u njima nađu neki interes.

Moglo bi se svakako zamisliti da su na početku života u društvu, pa čak i danas, pojedinci ispunjeni strepnjom izmislili, i još uvek izmišljaju, prinudna ponašanja slična onima koja se zapažaju kod psihopata: na ovaj niz pojedinačnih varijacija primenjuje se neka vrsta društvene selekcije koja, kao što je to slučaj s prirodnom selekcijom mutacija, teži da očuva i uopšti one koje su korisne za održavanje grupe i za očuvanje reda, a da eliminiše druge. Međutim, hipoteza, koja se teško može proveriti u današnje vreme i uopšte ne može u dalekoj prošlosti, ništa ne dodaje jednostavnoj konstataciji da se obredi neredovno rađaju i nestaju.

Da bi pribegavanje strepnji pružilo makar i nagoveštaj objašnjenja, bilo bi potrebno da se prvo zna u čemu se ta strepnja sastoji, a zatim kakvi odnosi postoje između zbrkane i poremećene emocije, s



jedne, i ponašanja označenih s najvećom preciznošću žigom, i koja se mogu raspodeliti između više određenih kategorija, s druge strane, kojim mehanizmom bi prva izazvala druge? Strepnja nije uzrok, to je način na koji čovek shvata, subjektivno i nejasno, unutrašnji nered za koji ni sam ne zna da li je fizički ili mentalni. Ako postoji razumna veza, nju bi trebalo tražiti između artikulisanih ponašanja i struktura nereda, čiju teoriju tek treba razraditi, a ne između ovih ponašanja i odraza nepoznatih pojava na ekranu osećajnosti.

Psihijatrija, na koju se implicitno poziva Malinovski, trudi se i sama da nas nauči da su ponašanja bolesnika simbolična i da njihovo tumačenje potiče od jedne dramatike, što znači od jedne šifre koja je, kao i svaka šifra, po prirodi vanindividualna. Ova ponašanja mogu biti propraćena strepnjom, ali nije strepnja ta koja ih izaziva. Osnovna greška teze Malinovskog je u tome što se uzima kao uzrok ono što najverovatnije ne predstavlja ništa drugo nego posledicu, ili prateću pojavu.

Pošto je afektivnost najmutnija strana čoveka, stalno postoji težnja da se njoj pribegne, pri čemu se zaboravlja da ono što se opire objašnjenju samim tim ne može da mu posluži. Jedan podatak nije osnovni zato što je nerazumljiv: njegov karakter samo ukazuje na to da objašnjenje, ako postoji, treba tražiti na drugom planu. U suprotnom, zadovoljićemo se da prišijemo problemu drugu etiketu, verujući da smo ga rešili.

Već prvo stanje doktrine Redklif-Brauna dovoljno je da pokaže da je ova iluzija iskrivila razmišljanja o totemizmu. Ona takođe razara Frojdov pokušaj u delu *Totem i tabu.* Zna se da je Kreber donekle izmenio

stav prema ovom delu. dvadeset godina pošto ga je prvo osudio zbog netačnosti i nedovoljno naučnog metoda. Međutim, 1939. godine, on je priznao svoju nepravdu: nije li ubio mušicu pneumatičkim čekićem? Ako je Frojd odustao, što izgleda da je bio slučaj, od toga da ubistvo oca smatra istorijskim događajem, u tome bi se mogao videti simbolični izraz povratne virtuelnosti: generički i vanvremenski model psiholoških stavova impliciranih pojavama ili institucijama koje se ponavljaju, kao što su totemizam i tabui (Kroeber 3/. str. 306).

Međutim, pravo pitanje nije u tome. Nasuprot onome što podržava Frojd, društvene prinude, pozitivne i negativne, ne mogu se objasniti ni u pogledu svog porekla, ni u pogledu svoje postojanosti, kao posledica nagona ili emocija koji će se ponovo pojaviti sa istim karakteristikama, tokom vekova i milenijuma, kod različitih pojedinaca. Jer, ako bi povratnost osećanja objasnila postojanost običaja, poreklo običaja trebalo bi da se podudara sa pojavom osećanja, a Frojdova teza ne bi bila izmenjena, čak i ako bi oceubilački nagon odgovarao jednoj tipičnoj situaciji umesto istorijskom događaju[1].

Ne znamo ništa i nikada nećemo ništa saznati o prvom izvoru verovanja i običaja čiji se koreni nalaze u dalekoj prošlosti; međutim, što se tiče današnjice, sigurno je da društvena ponašanja nisu ono što spontano ima svaki pojedinac, pod uticajem trenutnih emocija. Kao članovi grupe, ljudi se ponašaju, u skladu s onim što svako oseća kao pojedinac: svaki čovek se oseća zavisno od načina na koji mu je to

1. Za razlku od Krebera, naš stav prema delu *Totem i tabu* se dakle više zaoštrio tokom godina: vidi *Les structures elementaires de la parente,* str. 609—610.



dozvoljeno ili propisano da se ponaša. Običaji su dati kao spoljne norme, pre izazivanja unutrašnjih osećanja, a te norme određuju pojedinačna osećanja, kao i okolnosti u kojima se ona mogu ili moraju izraziti.

Uostalom, ako bi institucije i običaji imali svoju vitalnost zato što se stalno osvežavaju i osnažuju individualnim osećanjima sličnim onima u kojima su se nalazili njihovi prvi koreni, onda bi trebalo stalno da oslobađaju afektivno bogatstvo, koje bi predstavljalo njihovu pozitivnu sadržinu. Poznato je da to nije slučaj i da vernost koja im se pripisuje potiče najčešće od konvencionalnog stava. Bez obzira kom društvu pripada, subjekt je retko u stanju da nađe neki uzrok tog konformizma: sve što zna da kaže jeste da su stvari uvek bile takve i da je on postupio onako kao što se postupalo i pre njega. Ovaj vid odgovora izgleda potpuno istinoljubiv. U poslušnosti i u praksi nema revnosti, kao što bi trebalo da bude slučaj ako bi svaki pojedinac prihvatao društvena verovanja zato što ih je u ovom ili onom trenutku svog postojanja intimno i lično doživeo. Emocije se javljaju, ali kada je običaj, po sebi indiferentan, prekršen.

Izgleda da se pridružujemo Dirkemu; međutim, u krajnjoj liniji, i Dirkem izvodi društvene pojave iz afektivnosti. Njegova teorija totemizma polazi od potrebe i na kraju pribegava osećanju. Kao što smo već podsetili, po njemu postojanje totema dovodi do prepoznavanja životinjskih ili biljnih likova u onome što su prvobitno bili samo nefigurativni i proizvoljni znaci. Ali zbog čega su ljudi počeli da simbolizuju svoje klanovsko pripadništvo? Dirkem kaže da je to zbog „instinktivne tendencije" koja navodi ,,,ljude sa inferiornom kulturom... povezane zajedničkim životom... da oslikaju ili tetoviraju telo slikama koje

podsećaju na tu zajednicu postojanja" (str. 332). Ovaj grafički „instinkt" je prema tome u osnovi sistema koji nalazi svoj vrhunac u afektivnoj teoriji sakralnog. Međutim, kao i one koje su upravo kritikovane, Dirkemova teorija kolektivnog porekla sakralnog zasniva se na pogrešnom zaključivanju — nisu trenutne emocije, koje se osećaju prilikom skupova i svečanosti, te koje izazivaju ili ovekovečuju obred, već je obredni čin taj koji podstiče emocije. Daleko od toga da je religijska ideja rođena „iz uzavrelih društvenih sredina, iz same ove uzavrelosti" (Durkheim, str. 313). već je ona u njihovoj osnovi.

U stvari, nagon i emocija ništa ne objašnjavaju; oni uvek proističu: bilo iz snage tela, bilo iz nemoći duha. U oba slučaja oni su posledica i nikada nisu uzrok. Uzroci se mogu tražiti samo u organizmu i onako kako samo biologija zna da učini, ili u intelektu, što je jedini put otvoren psihologiji, i etnologiji.

# IV
# KA INTELEKTU

Pleme Talensi, na severu Zlatne obale, podeljeno je u patrilinearne klanove koji poštuju različite totemske zabrane. Istu karakteristiku imaju plemena Gornje Volte, i čak plemena zapadnog Sudana. Ne radi se samo o formalnoj sličnosti: životinjske vrste koje su najčešće zabranjene, iste su na čitavoj površini ove ogromne teritorije, kao i mitovi koji su stvoreni da bi se opravdale zabrane.

Totemske zabrane plemena Talensi obuhvataju ptice kao što su: kanarinac, grlica, domaća kokoška; gmizavce, kao što su krokodil, zmija, kornjača (kopnena i vodena); neke vrste riba; velikog skakavca, glodare: vevericu i zeca; preživare: kozu i ovcu; mesoždere kao što su mačka, pas i leopard; konačno, druge životinje: majmuna, divlju svinju, itd:

> Nemoguće je otkriti nešto zajedničko svim ovim životinjama. Neke zauzimaju značajno mesto u domorodačkom privrednom životu, kao izvori hrane, ali većina je u tom pogledu beznačajna. Mnoge su dobar obrok za one koji imaju pravo da ih jedu; meso drugih je prezreno. Nijedan odrastao čovek neće rado jesti skakavca, kanarinca, ili male jestive zmije, samo mala deca, koja jedu sve što nađu. Više vrsta se smatra opasnim, stvarno ili na magijskom planu; to je slučaj sa krokodilom, zmijama,

> leopardom i svim divljim zverima. S druge strane, mnoge životinje su potpuno bezopasne, kako sa praktičnog stanovišta, tako i sa magijskog. Neke od njih nalaze mesto u skromnom folkloru Talensija, kao što je slučaj sa tako različitim životinjama kao što su majmun, grlica i mačka. Usput da pomenemo, klanovi koji imaju mačku kao totem, ne pokazuju nikakvo poštovanje za domaće mačke, a prema domaćim psima jednako se odnose i oni koji mogu i oni koji ne mogu da ih jedu. Prema tome, totemske životinje Talensija ne predstavljaju klasu, ni u zoološkom niti u utilitarnom ni u magijskom smislu. Sve što se može reći jeste da one uopšteno pripadaju dosta čestim divljim ili domaćim vrstama (Fortes, str. 141-142).

Otišli smo daleko od Malinovskog. Međutim, Fortes naročito ističe jedan problem koji se, još od Boasa, nazire iza iluzija izazvanih totemizmom. Da bi se shvatila verovanja i zabrane ove vrste, nije dovoljno da im se pripiše jedna globalna funkcija: jednostavan konkretan postupak, koji se može lako preneti u vidu navika stečenih u detinjstvu, da bi se učinila očevidnom složena struktura jednog društva. Jer ostaje još jedno pitanje, koje je verovatno suštinsko: zbog čega životinjski simbolizam[9] 1, naročito zbog čega jedni simboli pre nego neki drugi, pošto je utvrđeno, bar negativno, da izbor nekih životinja ne može biti objašnjen sa utilitarnog stanovišta?

U slučaju Talensija, ići ćemo po etapama. Postoje pojedinačne životinje, ili čak ponekad geografski lokalizovane vrste, koje su predmet tabua, pošto se na njih nailazi u susedstvi; hramova posvećenih kultu određenih predaka. Tu se ne radi o totemizmu u uobičajenom značenju tog izraza. „Tabui zemlje" predstavljaju posebnu kategoriju između ovih sakralnih životinja ili vrsta i totema: to je slučaj sa velikim gmizavcima — krokodilom, pitonom, raznim vrstama guštera, — koji ne mogu biti ubijeni u prostoru hrama zemlje. To je ,,narod Zemlje" u istom smislu u kome se kaže „narod ovog ili onog sela", i simbolizuje moć Zemlje, koja može biti korisna ili štetna. Već tu se postavlja pitanje zbog čega su neke suvozemne životinje izabrane, a druge nisu: piton je naročito sveta životinja na teritoriji koju čuva neki određeni klan, a krokodil na teritoriji nekog drugog klana. Pored toga, životinja nije samo predmet zabrane: to je predak, čije bi uništenje predstavljalo ubistvo. To nije zato što Talensi veruju u metampsihozu, već zato što pretke, njihove ljudske potomke i životinje koje naseljavaju tu teritoriju sjedinjuje ista teritorija. „Preci... duhovno su prisutni u društvenom životu svojih potomaka, isto kao što su svete životinje prisutne u svojim barama, ili na mestu sa kojim se grupa identifikuje" (str. 143).



Društvo Talensija se može uporediti sa tkaninom čija potka i osnova odgovaraju boravištima i rodovima. Iako su blisko isprepleteni, ovi elementi ipak predstavljaju izrazite realnosti, propraćene osobenim sankcijama i obrednim simbolima, u opštim okvirima kulta predaka. Pripadnici plemena Talensi znaju da pojedinac, kao društveno biće, ima višestruke uloge, od kojih svaka odgovara jednom vidu ili jednoj funkciji društva i da se pred njega problemi orijentacije i izbora stalno postavljaju: „Totemski simboli su, kao i svi drugi odredni simboli, ideološke reperne tačke koje pojedinac koristi da bi se po njima upravljao" (str. 144). Kao pripadnik proširenog klana, čovek potiče od zajedničkih i dalekih predaka, koje simbolizuju svete životinje; kao pripadnik roda, od bližih predaka, koje simbolizuju totemi; konačno, kao

potomak određenih predaka, koji mu otkrivaju njegovu ličnu sudbinu i mogu mu se javiti posredstvom neke domaće životinje ili neke divljači:

> Međutim, koja je zajednička psihološka tema svih ovih oblika životinjskog simbolizma? Za pripadnike plemena Talensi, ljudi i njihovi preci vode beskrajnu bitku. Ljudi traže, posredstvom žrtvovanja, da se suprotstave precima ili da se sa njima pomire. Međutim, ponašanje predaka je nepredvidljivo. Oni mogu naneti štetu; nameću se pažnji ljudi i iznenadnim nasrtajima na svakodnevnu bezbednost, više nego kao dobronamerni zaštitnici. Agresivnim mešanjem u ljudske poslove oni doprinose očuvanju društvenog poretka. Bez obzira šta činili, ljudi ne mogu nikad upravljati precima. Kao i rečne i šumske životinje, oni su pokretni, neuhvatljivi, svuda prisutni: njihovo ponašanje je nepredvidljivo i agresivno. Odnosi između ljudi i životinja, kako se zapažaju u životu, pružaju odgovarajući simbol odnosa između ljudi i predaka, na planu mistične kauzalnosti (str. 145).

U ovakvoj sličnosti Fortes nalazi objašnjenje glavne uloge date životinjama mesožderima: onima koje pripadnici plemena Talensi nazivaju *„vlasnici očnjaka",* koje opstaju i brane se napadajući druge životinje i čak ponekad ljude; „njihova simbolična veza sa potencijalnom agresivnošću predaka" očevidna je. Po svojoj vitalnosti, ove životinje su veoma pogodan simbol besmrtnosti. Činjenica što je ovaj simbolizam uvek jedne vrste, što znači životinjske, potiče od suštinskog karaktera društvenog i moralnog kodeksa, koji predstavlja kult predaka: to što se upotrebljavaju različiti životinjski simboli, objašnjava se činjenicom što ovaj kodeks ima različite vidove.



U svojoj studiji o totemizmu u Polineziji, Firt je već bio sklon ovakvoj vrsti objašnjenja:

> Prirodne vrste, predstavljene u polinezijskom totemizmu, najčešće su životinje, kopnene ili vodene; mada se povremeno pojavljuju, biljke nikada nemaju glavno mesto. Izgleda da se ova sklonost ka životinjama objašnjava verovanjem da ponašanje totema odaje postupke ili namere boga. Pošto su biljke nepokretne, one sa tog stanovišta nisu interesantne. Isto se tako pokazuje sklonost ka vrstama sa osobinama pokretljivosti i gipkosti, sposobne za najraznovrsnije pokrete, jer one imaju isto tako često, upadljive osobine — oblik, boju, svirepost, i naročito krike — koje se još pre mogu ubrojiti među sredstva koja natprirodna bića koriste da bi se oglasila (Firth, (1), str. 393).

Ova tumačenja Firta i Fortesa mnogo više zadovoljavaju od tumačenja klasičnih pobornika totemizma, ili njihovih prvih protivnika, kao što je Goldenvajzer, jer izbegavaju dvostruki greben proizvoljnosti i lažne očevidnosti. Jasno je da u takozvanim totemskim sistemima prirodne vrste ne predstavljaju tek bilo kakve nazive društvenih jedinica koje se mogu imenovati i na drugi način. Isto tako je jasno da time što uzima životinjski ili biljni eponim, društvena jedinica ne potvrđuje implicitno da između nje i njega postoji suštinski afinitet: da ona potiče od njega, da su iste prirode, ili da se njime hrani. . . Veza nije proizvoljna, isto tako to nije odnos susedstva. Ostaje, kao što to Firt i Fortes nagoveštavaju, da je ona zasnovana na percepciji sličnosti. Treba još saznati gde se nalazi ta sličnost i na kom planu se može otkriti. Može li se reći, kao što su učinili autori koje smo citirali, da je ona fizičke ili duhovne vrste, prenoseći na taj način

empirizam Malinovskog sa organske i afektivne razine na razinu percepcije i rasuđivanja?

Primetiće se, pre svega, da je tumačenje razumljivo samo u slučaju društava koja razdvajaju totemski niz od genealoškog niza, priznajući im istovremeno podjednak značaj: jedan niz može uputiti na drugi, jer nisu međusobno povezani. Međutim, u Australiji. dva niza se preklapaju i intuitivno uočena sličnost, na koju se pozivaju Fortes i Firt, bila bi nezamisliva već zbog samog ovog susedstva. U velikom broju plemena Severne ili Južne Amerike, nikakva sličnost nije implicitno ili eksplicitno pretpostavljena; veza između predaka i životinja je spoljna i istorijska: oni su se upoznali, susreli, sukobili ili udružili. To je ono što govore i mnogi afrički mitovi, pa čak i Talensi. Sve ove činjenice navode na traženje veze na jednoj mnogo opštijoj razini, i autori o kojima raspravljamo ne bi imali razloga da se tome suprotstavljaju, jer je veza koju oni nagoveštavaju samo izvedena.

Na drugom mestu, ova hipoteza ima veoma ograničeno polje primene. Firt je prihvata za Polineziju, zbog tamo uočene sklonosti prema životinjskim totemima; Fortes priznaje da ona važi naročito za neke životinje „vlasnike očnjaka". Šta da se radi sa drugim i šta da se radi sa biljkama, tamo gde one imaju značajnije mesto? Šta će se, konačno, učiniti sa prirodnim pojavama ili predmetima, normalnim ili patološkim stanjima, napravljenim predmetima, koji svi mogu poslužiti kao totemi, i koji igraju ulogu koja nije zanemarljiva, ponekad je čak i bitna, u nekim vidovima austrarijskog i indijanskog totemizma?

Drugim rečima, tumačenje Firta i Fortesa je dvostruko usko. Ono je, pre svega, ograničeno na kulture koje imaju veoma razvijen kult predaka, kao i društvenu strukturu totemskog tipa; zatim, među njima, na oblike totemizma uglavnom životinjskog tipa, ili svedenog na neke tipove životinja. Dakle — i u tom pogledu smo saglasni sa Redklif-Braunom — ne može se izići na kraj sa tobožnjim totemskim problemom, smišljajući rešenje ograničenog polja primene, a zatim manipulišući nepokornim slučajevima sve dok se činjenice ne priklone, već se treba odmah vinuti na dovoljno opštu razinu da svi zapaženi slučajevi mogu da se uklope kao posebni vidovi.



Najzad i pre svega, Fortesova teorija zasniva se na nepotpunoj analizi. Moguće je da se, sa izvesnog stanovišta, životinje daju grubo porediti sa precima. Međutim, ovaj uslov nije nužan i nije dovoljan. Ako smemo tako da se izjasnimo, *razlike su, a ne sličnosti međusobno slične.* Time želimo reći, prvo, da nema životinja koje su međusobno slične (jer je svima svojstveno životinjsko ponašanje) i predaka koji su međusobno slični (jer im je svima svojstveno ponašanje predaka), konačno, da nema opšte sličnosti između dveju grupa, već su, s jedne strane, životinje koje se međusobno razlikuju (jer potiču od različitih vrsta, od kojih svaka ima osoben fizički izgled i način života) a, s druge strane ljudi — čiji preci predstavljaju proseban slučaj — koji se međusobno razlikuju (jer su podeljeni između segmenata društva i svaki zauzima poseban položaj u društvenoj strukturi). Sličnost, koju pretpostavljaju takozvane totemske predstave, je sličnost *između ova dva sistema razlika.* Firt i Fortes su postigli veliki napredak prelazeći sa stanovišta *subjektivne utilitarnosti* na stanovište *objektivne analogije.* Međutim, kada je ovaj napredak jednom postignut, ostaje da se izvrši prelaz sa *spoljne analogije* na *unutrašnju homologiju.*

Ideja o objektivno opaženoj sličnosti između ljudi i totema naići će na problem već u slučaju pripadnika plemena Azande, koji imaju među svojim totemima izmišljene životinje: ćubastu zmiju, duginu zmiju, vodenog leoparda, životinju-munju (Evans-Pritchard /1/, str. 108). Međutim, čak i kod pripadnika plemena Nir, čiji svi totemi odgovaraju stvarnim bićima ili predmetima, treba zapaziti da spisak sadrži dosta čudnu zbirku: lav, jedna vrsta papkara, gušter--penjač, krokodil, razne zmije, kornjača, noj, bela čaplja, ptica *dura,* razno drveće, papirus, bundeva, razne ribe, pčela, crveni mrav, reka i potok, stoka sa različitim bojama kože i dlake, monorhidne životinje, koža, rog (tesarski), konopac, razni delovi životinjskog tela, konačno i razne bolesti. Kada se ovi totemi posmatraju u celini

> . . . može se reći da nikakav vidljivi činilac korisnosti ne dovodi do njihovog izbora. Sisari, ptice, ribe, biljke i predmti koji su najkorisniji za pripadnike plemena Nir, ne pojavljuju se na listi njihovih totema. Posmatranja totemizma plemena Nir nisu prema tome u skladu sa tezom onih koji u totemizmu vide uglavnom ili isključivo obredni izraz empirijskih interesa (Evans-Pritchard /3/, str. 80).

Argument je otvoreno upren protiv Redklif--Brauna, i Evans-Pričard podseća da je to već formulisao Dirkem u vezi sa analoginim teorijama. Ovo što sledi moglo bi se primeniti na tumačenje Firta i Fortesa:

> Uopše, totemi plemena Nir nisu ništa više ni bića na koja bi čovek mogao da očekuje da će da naiđe zbog nekih upadljivih osobenosti, kadrih da privuku pažnju. Naprotiv, bića su inspirisala mito-poetsku maštu pripadnika plemena Nir, i ona koja zauzimaju prvo mesto u njihovim bajkama, ne pojavljuju se kao totemi, odnosno veoma retko i na beznačajan način *(ibid.,* str. 80).



Naš autor se donekle uzdržava da odgovori na pitanje — na koje se stalno nailazi i koje predstavlja neku vrstu lajt-motiva od početka ovog izlaganja — zbog čega su sisari, ptice, gmizavci i drveće postali simboli odnosa između duhovne sile i rodova. On samo primećuje da raširena verovanja mogu da pripreme izvesna bića za ispunjavanje ove funkcije: ptice lete, pa prema tome u boljem su položaju da stupe u •vezu sa vrhovnim duhom, koji se nalazi na nebu. Ovaj se argument ne može primeniti na zmije, mada su one na svoj način isto tako manifestacije duha. Drveće, retko u savani, smatra se za božanskog dobročinitelja, zahvaljujući hladu koji pruža; reke i potoci imaju veze sa duhom voda. Sto se tiče monorhidnih životinja, a naročito onih čija dlaka ima upadljiv izgled, veruje se da su one vidljivi znaci izuzetno snažne duhovne delatnosti.

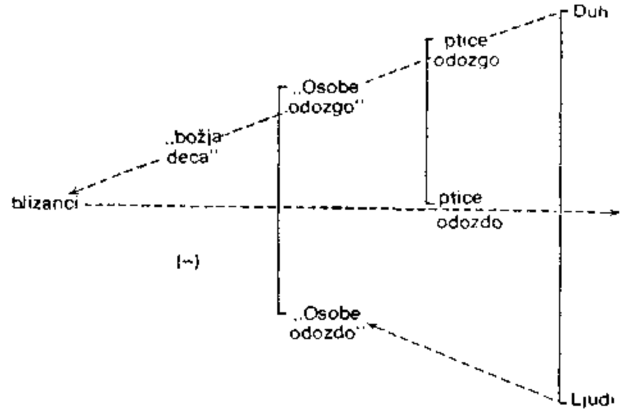
Ako ne želimo da se vratimo na empirizam i naturalizam koje Evans-Pričard sasvim opravdano odbacuje, treba uvideti da ova domorodačka razmatranja imaju mali domet. Jer, ako se isključi da su vode predmet obrednih stavova zbog svoje biološke ili privredne funckije, njihova pretpostavljena veza sa duhom svodi se na sasvim verbalan način za izražavanje duhovne vrednosti koja im se pripisuje, što ne može biti objašnjenje. Isto važi i za druge slučajeve. S druge strane, Evans-Pričard je znao da produbi neke analize koje mu dozvoljavaju da rasklopi, ako se tako može kazati, deo po deo, odnose koji po mišljenju

pripadnika plemena Nir vezuju neke vrste ljudi sa nekim vrstama životinja.

Da bi definisali blizance, pripadnici plemena Nir upotrebljavaju izraze koji, na prvi pogled, izgledaju protivrečni. S jedne strane, kažu da su blizanci „jedna ličnost" *(ran);* a s druge strane, tvrde da blizanci nisu „ličnosti" *(ran),* već ptice *(dit).* Da bi se pravilno tumačili ovi izrazi, treba razmotriti, korak po korak, razmišljanja koja oni podrazumevaju. Kao manifestacije duhovne moći, blizanci su pe svega „božja deca" *(gal kwoth)* i — s obzirom na to da je nebo božansko sedište — može se isto tako reći da su oni „lica odozgo" *(ran nhial).* U tom smislu, oni stoje nasuprot običnim ljudima, koji su „lica odozdo" *(ran piny).* Pošto su i ptice „odozgo", blizanci su sa njima povezani. Ali, blizanci ostaju ljudska bića: ostajući „odozgo", oni su relativno „odozdo". Međutim, ista razlika se odnosi na ptice, pošto neke vrste lete niže i slabije od drugih: U skladu s tiim, na svoj način i ostajući u celini „odozgo", i ptice mogu biti podeljene prema tome da li su gore ili dole. Tako razumemo zašto se blizanci nazivaju imenima „zemaljskih" ptica: biserka, afrička prepelica, itd.

Tako uspostavljena veza između blizanaca i ptica ne može se objasniti ni načelom učešća, kao što to čini Levi-Bril, ni razmatranjima utilitarnosti koja iznosi Malinovski, niti intuicijom o osetnoj sličnosti, što prihvataju Firt i Fortes. Suočeni smo s nizom logičkih veza koje ujedinjuju mentalne odnose. Blizanci „su ptice", ne zato što se brkaju sa njima ili što su im slični, već zato što su blizanci, u odnosu na druge ljude, „kao lica odozgo", u odnosu na „lica odozdo", i, u odnosu na ptice, kao „ptice odozdo" u odnosu na






„ptice odozgo". Stoga oni zauzimaju, kao i ptice, srednji položaj između vrhovnog duha i ljudi.

Mada ovo gledište Evans-Pričard nije izričito formulisao, ono ga vodi značajnom zaključku. Jer ovakva vrsta zaključivanja ne odnosi se samo na specifične odnose koje pripadnici plemena Nir uspostavljaju između blizanaca i ptica (koji su, uostalom, tako blisko paralelni sa odnosima koje pripadnici plemena Kvakiutl iz Britanske Kolumbije nalaze između lososa i blizanaca, da je već sama ova bliskost dovoljna da ukaže na to da se u oba slučaja stanovište zasniva na jednom opštijem načelu), već sa svakim odnosom uspostavljenim između grupa ljudi i životinjskih vrsta. Kao što je i sam Evans-Pričard rekao, ovaj odnos je metaforičan *(ibid)* str. 90: *poetic metaphors).* Pripadnici plemena Nir govore o prirodnim vrstama po analogiji sa svojim sopstvenim društvenim segmentima, kao što su rodovi, i odnos između jednog

roda i jedne totemske vrste zasniva se na modelu onoga što nazivaju *buth:* odnos između bočnih rodova, koji vode poreklo od zajedničkog pretka. O životinjskom svetu se prema tome misli na isti način kao i o društvenom svetu. Postoji zajednica *(cieng)* mesoždera — lav, leopard, hijena, šakal, divlji pas i domaći pas, koja obuhvata, kao jedan od svojih rodova *(thok dwiel),* mungose, koji se dele u podrodove: varijeteti mungosa, male mačke, itd. Travojedi obrazuju kolektiv ili klasu *(bab),* gde su svi papkari; antilope, gazele, bivoli, krave; i zečeve i ovce, koze itd. „Svet bez nogu" grupisan je u rodove zmija, a „svet reka" okuplja sve životinje koje žive u vodi, na obalama i u močvarama: krokodile, vodene guštere, sve vrste riba, vodene ptice i ptice ribolovce, uostalom, kao i domoroce plemena Anuk i Balak Dinka, jer oni gaje stoku i bave se ribolovom i baštovanlukom na obalama. Ptice obrazuju široku zajednicu koja se deli na više rodova: „božju decu", „nećake božje dece" i „sinove ili kćeri plemića" *(ibid.,* str. 90.).

Ove teorijske klasifikacije nalaze se u osnovi totemskih predstava.

> **Prema tome, totemski odnos ne može se tražiti** u **samoj prirodi totema, već u asocijacijama koje on izaziva** u **duhu *(ibid.,* str. 82).**

To je formula kojoj je Evans-Pričard nedavno dao stroži izraz:

> **Na bića se projektuju pojmovi i osećanja čije je poreklo van njih (Evans-Pritchard /4/, str.** 19).

Ma koliko su plodna ova gledišta, ona ipak izazivaju dve rezerve. Prvo, analiza domorodačke teorije



blizanaštva suviše je usko podređena samoj teologiji pripadnika plemena Nir:

> **Formula** (koja povezuje blizance sa pucama) ne odražav? dvojni odnos između blizanaca i ptica, već trojni odnos između blizanaca, ptica i boga. Upravo u odnosu na boga blizanci i ptice imaju zajednički karakter . . . (Evans Pritchard /3/ str. 132).

Verovanje u neko najviše božanstvo nije međutim potrebno da bi se uspostavili odnosi ove vrste, jer smo i sami to dokazali u društvima sa mnogo manje teološkim duhom nego što je to slučaj sa pripadnicima plemena Nir.[1]'. Formulišući na ovaj način svoje tumačenje, Evans-Pričard rizikuje prema tome da ga ograniči: kao Firt i Fortes (mada u manjem stepenu), daje opšte tumačenje na jeziku jednog određenog društva, i time ograničava njegov domet.

Drugo, Evans-Pričard izgleda nije dobro odmerio značaj revolucije, koju je nekoliko godina pre objavljivanja njegove knjige *Nuer Religion,* izveo Redkif-Braun svojom drugom teorijom totemizma[2]'. Ona se mnogo radikalnije razlikuje od prve nego što engleski etnolozi obično misle. Po našem uverenju, ona ne samo što dovršava likvidaciju totemskog problema već i osvetljava pravi problem, koji se postavlja na drugoj razini i na drukčiji način, problem koji još nije bio jasno sagledan, mada se njegovo prisustvo može, u krajnjoj liniji, pokazati kao duboki uzrok velikih previranja koja je totemski problem izazvao u entolo-

**1.** Uporedi sa ovog stanovišta shemu na str. 107. ovog rada sa shemom koju smo dali u *Geste d'Asdiw,* str. 20. Preštampano u *Les Temps modernes,* broj 179, mart 1961. str. 1099.)

2. Još 1960. godine, Evans-Pričard izgleda da veruje da se doprinos Redklif-Brauna problemu totemizma svodi na njegov članak iz 1929. godine (Evans Pritchard */4/,* str. 19, n. 1).

škoj misli. Zaista bi izgledalo malo verovatno da su se mnogobrojni i veliki duhovi mučili bez razumnog motiva, čak i ako su im postojeća saznanja i uvrežene predrasude sužavali vidik, ili su im samo otkrivali iskrivljeni stvarni privid. Prema tome, treba sada da poklonimo pažnju ovoj drugoj teoriji Redklif-Brauna.

Ova teorija, iako njen autor sam ne naglašava novinu, pojavila se 22 godine posle prve, u *Huxley Memorila Lecture for 1951,* pod naslovom "The Comparative Method in Social Anthropology". U stvari, Redklif-Braun je nudi kao primer one uporedne metode koja jedina može da dozvoli antropoligiji da formuliše „opšte stavove". Na isti način je najavljena prva teorija (vidi gore, str. 78). Prema tome. među njima postoji kontinuitet na metodološkom planu. Međutim, sličnost se tu završava.

Australijanska plemena na reci Darling u Novom Južnom Veslu imaju podelu na dve egzogamijske i matrilinearne polovine, koje se nazivaju Soko *(Eaglehawk)* i Vrana *(Crow).* Takvu društvenu organizaciju možemo da pokušamo da objasnimo istorijski: na primer, dva neprijateljska naroda jednog dana odluče da uspostave mir i da bi ga bolje obezbedili saglasili su se da će se ubuduće muškarci iz jedne grupe ženiti ženama iz druge grupe, i obrnuto. S obzirom na to da nam nije ništa poznato o prošlosti tih plemena, ovakva vrsta objašnjenja osuđena je da ostane u području nagađanja i nesigurnosti.

Umesto toga pogledajmo da li i na drugim mestima postoje slične situacije. Pripadnici plemena Haida na Ostrvima kraljice Šarlote u Britanskoj Kolumbiji podeljena su na matrilinearne egzogamijske polovine, koje se nazivaju Orao *(Eagle)* i Gavran *(Raven).* Haidski mit priča da je u početku orao bio gospodar



celokupne vode na svetu, koju je čuvao u jednoj hermetički zatvorenoj korpi. Gavran je ukrao korpu, ali dok je nadletao ostrva, voda se prosula po zemlji: tako su stvorena jezera i reke, gde ptice od tada piju vodu, a docnije su se naselili lososi, koji predstavljaju glavnu hranu ljudi.

Eponimne ptice ovih australijskih i američkih polovina pripadaju, prema tome, veoma bliskim vrstama, ali simetrično suprotnim. Ipak, u Australiji postoji jedan mit veoma sličan onome koji smo upravo prepričali: soko je nekada držao vodu zatvorenu u jednom bunaru sa malim otvorom na kome se nalazio veliki kamen, koji je on podizao kada je želeo da pije. Vrana je primetila šta on radi i u želji da i sama pije, podigla je kamen, počešala svoju glavu punu vašiju iznad vode i zaboravila da zatvori bunar. Sva voda je istekla, i tako je stvorena hidrografska mreža istočne Australije, a vaši iz glave ptice pretvorile su se u ribu kojima se sada hrane domoroci. Da li je trebalo, u duhu istorijskih rekonstrukcija, pomišljati da su nekada postojali odnosi između Australije i Amerike, i time objasniti ove analogije?

To bi značilo zaboraviti da se australijske egzogamijske polovine — matrilinearne i patrilinearne — često označavaju imenima ptica i da, u skladu s tim, u samoj Australiji plemena duž reke Darling samo ilustruju opštu situaciju. U Zapadnoj Australiji se nailazi na belog kakatoa (australijski papagaj) suprotstavljenog vrani, a u provinciji Viktorija beli kakatoe je suprotstavljen crnom kakatou. Ptice totemi isto tako su rasprostranjene u Meleneziji. Polovine nekih plemena Nove Irske nazivaju se jedna po morskom orlu, a druga po kopcu-ribolovcu. Daljim uopštavanjem, približiće se prethodne činjenice, one

koje se odnose na seksualni totemizam (a ne više na polovine), koji se isto tako označva asimilovanim pticama ili životinjama: u istočnoj Australiji slepi miš je muški totem, sova ženski; u južnom delu Novog Južnog Velsa, ove funkcije imaju slepi miš i ptica puzačica *(Climactens sp.)* Konačno, dešava se da se australijski dualizam manifestuje na planu naraštaja, što znači da se pojedinac stavlja u istu kategoriju kao njegov ded i njegov unuk, dok su otac i njegov sin u suprotnoj kategoriji! Ove polovine obrazovane od alternativnih naraštaja najčešće nemaju ime. Međutim, kada je to slučaj, one mogu imati imena ptica: na primer, u zapadnoj Australiji, to su martin-ribolovac i ptica koja gradi viseća gnezda *(Vespa),* ili, pak, crvena ptica i crna ptica:

> Prema tome, proširuje se pitanje koje smo postavili na početku: zbog čega sve te ptice? Pored egzogamijskih polovinai druge vrste dvojnih podela označene su parovima ptica. Štaviše, ne radi se uvek o pticama. U Australiji, polovine mogu biti povezane i sa drugim životinjskim parovima: dve vrste kengura u jednom području, dve vrste pčela u drugoom. U Kaliforniji, jedna polovina se povezuje sa kojotom, druga sa divljom mačkom (Radcliffe-Brown /4/ str. 113).

Uporedni metod se upravo sastoji u integrisanju jedne osobene pojave u celinu, koju napredak upoređivanja čini sve opštijom. Na kraju, suočeni smo sa sledećim problemom: kako da se objasni da se društvene grupe, ili segmenti društva, razlikuju jedni od drugih po tome što se svaki udružuje sa jednom osobenom prirodnom vrstom? Ovaj problem, koji je problem totemizma, pokriva druga dva: kako svako društvo poima odnos između ljudskih bića i drugih



prirodnih vrsta (problem širi od totemizma, kao što to dokazuje primer pripadnika plemena Andaman); i kako se, s druge strane, društvene grupe identifikuju pomoću amblema, simbola, ili amblemskih predmeta? Ovaj drugi problem isto tako prevazilazi okvire totemizma, jer sa tog stanovišta, ista uloga može biti pripisana, zavisno od vrste zajednice koja se posmatra, zastavi, bogu, svecu ili nekoj životinjskoj vrsti.

Do sada, Redklif-Braunova kritika obnavlja onu koju je formulisao 1929. striktno u skladu, kao što smo već videli, sa Boasovom kritikom (cf. gore str. 19. i 21). Međutim, njegovo predavanje iz 1951. godine uznosi novinu, objavljujući da ova kritika nije dovoljna, jer preostaje jedan nerešen problem. Čak i ako se pretpostavi da se može dati zadovoljavajuće objašnjenje ,,totemske" sklonosti ka životinjskim vrstama, trebalo bi još uvek shvatiti zbog čega je jedna vrsta izabrana i ima prednost nad nekom drugom:

> Na osnovu kog načela su izabrani parovi kao što su soko i vrana, orao i gavran, kojot i divlja mačka, da bi predstavljali polovinu dvojne organizacije? Pitanje nije podstaknuto samo praznom radoznalošću. Ako shvatimo načelo, bićemo možda u stanju da saznamo, iznutra, kako sami domoroci sebi predstavljaju dvojnu organizaciju u okviru svoje društvene strukture. Drugim recima, umesto da se upitamo zašto sve te ptice?, možemo postaviti pitanje: zašto baš soko i vrana i svi ostali parovi? *(ibid.,* str. 114)

Ovaj korak je odlučujući. On povlači za sobom ponovnu integraciju sadržine u formu i otvara na taj način put pravoj strukturalnoj analizi, koja je daleko od formalizma koliko i od funkcionalizma. Upravo je

strukturalna analiza ono što preduzima Redklif-Braun, s jedne strane, učvršćujući institucije pomoću predstava, a s druge, tumačeći zajedno sve varijante istog mita.

Ovaj mit, poznat u više područja Australije, izvodi na scenu dva protagonista, čiji sukobi daju glavnu građu priči. Jedna verzija iz Zapadne Australije odnosi se na Sokola i Vranu, od kojih je prvi ujak druge, i mogućni svekar, zbog prednosti date braku sa sestrom od ujaka. Svekar, stvarni ili mogućni, ima pravo da zahteva od svoje nećake i snahe poklone u hrani, i stoga Soko naređuje Vrani da mu donese kengura Valabija. Posle uspešnog lova, Vrana podleže iskušenju: ona pojede lovinu i pravi se da se vratila praznih ruku. Međutim, ujak odbija da veruje i postavlja pitanje zašto joj se naduo trbuh: to je zato, kaže Vrana, što se napila soka akacije da bi utolila glad. Još uvek ne verujući, Soko češka svoju nećaku po trbuhu dok ona ne povrati meso. Za kaznu, on baca krivca u vatru i drži ga dok mu oči ne pocrvene i perje ne pocrni, a bol tera vranu da ispušta krike koji će otad biti karakteristični za ovu pticu. Soko donosi odluku da Vrana više neće loviti za njegov račun, i da će ubuduće samo krasti lovinu. Od tada, to se i dešava.

Nemoguće je, nastavlja Redklif-Braun, shvatiti ovaj mit bez osvrta na etnografski kontekst. Australijanac sebe smatra „čovekom koji jede meso" i soko i vrana, ptice mesožderi, glavni su mu konkurenti. Kada domoroci love paleći vatre u šikarama, sokoli se brzo pojavljuju da bi im, nadletajući plamen, otimali lovinu: i oni su lovci. Stojeći na granama nedaleko od vatri logora, vrane čekaju priliku da ukradu nešto za sebe.



Mitovi ovog tipa mogu se porediti sa drugima, čija je struktura analogna, mada se tu radi o drugim životinjama. Tako, na primer, domoroci- koji žive na granicama Južne Australije i provincije Viktorija, pričaju da su kengur i vombat (jedan drugi torbar, ali mnogo manji), koji predstavljaju njihovu glavnu lovinu, nekada bili prijatelji. Jednoga dana je Vombat odlučio da sebi napravi ,,kuću" i Kengur je počeo da mu se podsmeva i da ga gura. Međutim, kada je prvi put kiša počela da pada i kada se Vombat sklonio u svoju ,,kuću", odbio je da primi Kengura, tvrdeći da je ona suviše mala za obojicu. Ljutiti Kengur udario je Vombata kamenom po glavi i spljoštio mu lobanju. Vombat je na to odgovorio zabivši koplje u zadnjicu Kengura. Od tada, vombat ima pljosnatu glavu i živi u jazbini iskopanoj u zemlji, a kengur ima rep i živi na otvorenom prostoru:

> Svakako to je samo „priča tek tako" *(a just-so" story)* i koja se može smatrati detinjastom. Ona zabavlja slušaoce, kada govornik zna da upotrebi pravi ton. Međutim, ako se razmotri nekoliko desetina priča istog tipa, otkriva se zajednička tema. Sličnosti i razlike među životinjskim vrstama prevedene su kao prijateljstvo i sukob, solidarnost i suprotstavljanje. Drugim recima, život u životinjskom svetu predstavljen je u obliku društvenih odnosa, onako kako preovlađuju u društvu ljudi (Radcliffe-Brown /4/, str. 116).

Da bi se postigao ovaj rezultat, prirodne vrste **klasifikuju** se **u** opoziciju, a to je moguće samo pod **uslovom** da se izaberu vrste koje imaju bar jednu zajedničku odliku, koja omogućava da se porede.

Načelo je jasno u slučaju sokola i vrane, koji su dve glavne ptice mesožderi, mada se međusobno razliku-

ju, prva kao lovac, a druga kao strvojed. Međutim, kako da se tumači par: sova-slepi miš? Redklif-Braun priznaje da je bio prvo zaveden time što su oni noćne ptice. Međutim, u jednom području Novog Južnog Velsa, šlepom mišu je suprotstavljena dnevna ptica-puzačica, kao ženski totem: u stvari, jedan mit priča da je ova ptica-puzačica naučila žene veštini penjanja po drveću.

Ohrabren ovim prvim objašnjenjem koje je dobio od jednog informatora, Redklif-Braun pita: „Kakva sličnost postoji između slepog miša i ptice-p uza čiče?", na šta domorodac odgovara, po svemu sudeći iznenađen takvim neznanjem: „Ali zaboga, obe ptice žive u šupljim stablima!" Dakle isti je slučaj i sa sovom *(night owl)* i legnjem *(night jar)*. Jesti meso, živeti u šupljinama stabla, predstavlja zajedničku odliku posmatranog para i to pruža mogućnost za upoređivanje sa ljudskim životom[3]. Međutim, postoji i jedna suprotnost unutar para, i koja je podređena sličnosti: mada su obe ptice mesožderi, jedna je „lovac", a druga „lopov". Pripadnici iste vrste, kakatoei se razlikuju po boji, beloj ili crnoj; ptice koje na sličan način žive na drveću su dnevne ili noćne, itd.

U skladu s tim, podela „soko-vrana" plemena na reci Darling, odakle smo pošli na kraju analize,

3. Pošto malo prevazilazimo okvire Redklif-Brunovog teksta, može nam se postaviti pitanje u čemu život ptica koje svijaju gnezda u krošnjama drveća podseća na ljudski život. Međutim, poznato je bar jedno australijsko pleme u kome se polovine nazivaju po delovima drveća: „Kod pripadnika plemena Ngeumba polovina Gvajmudten deli se na *nhurai* (osnovu) i *wangue (sredinu),* dok se polovina Gvajgulir identifikuje sa *winggo* (vrh). Ova imena se odnose na različite delove senke koju baca drveće i njima se aludira na odgovarajuća mesta koja delovi plemena zauzimaju u logorima . . ." (Thomas, str. 152).



pokazuje se samo kao „jedna vrsta veoma česte primene izvesnog strukturalnog načela" (str. 123); ovo načelo sastoji se iz spajanja suprotnih članova. Pomoću specijalne nomenklature, stvorene od životinjskih i biljnih izraza (i u tome je njegovo jedino osobeno svojstvo), tobožnji totemizam samo izražava, na svoj način, (danas bi se reklo pomoću posebnog koda), korelacije i opozicije koje se mogu formalizovati i drukčije; tako, kod nekih plemena Severne i Južne Amerike pomoću opozicija tipa nebo-zemlja, rat-mir, uzvodno-nizvodno, crveno-belo, itd., čiji se najopštiji model i najsistematičnija primena možda susreću u Kini, u suprotstavljanju dva načela, Jang i Jin: muško i žensko, dan i noć, leto i zima, iz čijeg jedinstva proističe organizovana celina *(tao):* bračni par, dan ili godina. Totemizam se stoga svodi na izvesan način formulisanja jednog opšteg problema: učiniti tako da suprotnost, umesto da bude prepreka za integraciju, posluži njenom stvaranju.

Dokazni postupak Redklif-Brauna definitivno ukida dilemu u čijim okvirima su bili sputani i protivnici i pristalice totemizma, jer su samo dve uloge mogle da budu pripisane živim vrstama: uloga prirodnog stimulansa, ili uloga proizvoljnog izgovora. Životinje totemizma prestaju da budu, jedino ili prvenstveno, bića od kojih se strahuje, kojima se divi ili koja se rado jedu: iza njihove čulne realnosti naziru se pojmovi i odnosi, koje spekulativna misao stvara polazeći od podataka dobijenih posmatranjem. Shvata se najzad da prirodne vrste nisu izabrane zato što su „dobre za jelo", već zato što su „dobre za mišljenje". Između ove teze i one koja joj prethodi postoji toliko veliki jaz da bi čovek želeo da sazna da li je Redklif-Braun bio svestan pređenog puta. Odgo-

vor se možda nalazi u beleškama sa predavanja koja je držao u Južnoj Africi i u neobjavljenom tekstu jednog predavanja o australijskoj kosomologiji, što su poslednje prilike koje je imao da iznese svoje mišljenje pre smrti koja ga je zadesila 1955. godine. On nije bio čovek koji bi dobrovoljno priznao da je mogao da promeni mišljenje, niti da prizna moguće uticaje. Međutim, teško je ne primetiti da su deset godina koje su prethodile njegovom .,*Huxley Memorial Lecture"* bile obeležene približavanjem antropologije i strukturalne lingvistike. Svi oni koji su učestvovali u ovom poduhvatu dovedeni su ipak u iskušenje da poveruju da je to moglo da nađe odjek u misli Redklif-Brauna. Pojmovi opozicije i korelacije, parova opozicija, imaju dugu istoriju; međutim, strukturalna lingvistika i, sledeći je. strukturalna antropologija, ponovo su im dale važno mesto u rečniku humanističkih nauka. Neobično je sresti ih pod perom Redklif-Brauna, sa svim njihovim implikacijama, koje su ga, kao što smo videli, navele da odbaci svoje ranije stavove, obeležene pečatom naturalizma i empirizma. Ovo odstupanje nije, međutim, učinjeno bez oklevanja. U jednom kratkom trenutku, Redklif-Braun izgleda da je nesiguran u pogledu dometa svoje teze i njenog proširenja van okvira australijskih primera:

> Australijska koncepcija onoga što ovde označavamo izrazom „opozicija" je specifična primena vezivanja po suprotnosti, što je opšta odluka ljudske misli i što nas navodi da razmišljamo o parovima suprotnosti: gore i dole, jako i slabo, crno i belo. Međutim, australijski pojam opozicije kombinuje ideju o paru suprotnosti sa idejom o paru protivnika *(ibid.,* str. 118).

Tačno je da bi jedna posledica — uostalom još



uvek ne sasvim jasno izražena — savremenog strukturalizma bila vraćanje ugleda asocijativističke psihologije. Asocijacionizam ima veliku zaslugu što je ocrtao obrise ove elementarne logike, koja je skoro najmanji zajednički imenitelj svake misli, i samo je propustila da prizna da se tu radi o jednoj originalnoj logici, neposrednom izrazu strukture duha (i, iza duha, bez sumnje, mozga), a ne o jednom pasivnom proizvodu dejstva sredine na amorfnu svest. Međutim, suprotno onome čemu je Redklif-Braun još uvek nakonjen, upravo ova logika opozicija i korelacija, isključenja i uključenja, usklađenosti i neusklađenosti, objašnjava zakone asocijacije, a ne suprotno: obnovljeni asocijacionizam morao bi da se zasniva na sistemu operacija koji ne bi bio bez analogije sa Bulovom algebrom. Kao što i sami zaključci Redklif-Brauna pokazuju, njegova analiza činjenica o australijskim društvima vodi ga dalje od jednostavnog etnografskog uopštavanja; do zakona jezika, pa čak i misli.

To nije sve. Već smo primetili da je Redklif-Braun shvatio da u strukturalnoj analizi nije moguće razdvajati formu od sadržine. Forma nije spolja, već iznutra. Da bi se shvatio razlog upotrebe imena životinja, treba to konkretno razmotriti; jer nemamo slobodu da postavimo granicu van koje bi proizvoljnost vladala. Smisao se ne ograničava, on ne postoji nigde ako ne postoji svuda. Istina je da nam naša ograničena saznanja često onemogućavaju da tragamo za njim do kraja: usled toga Redklif-Braun ne objašnjava zbog čega neka australijska plemena poimaju afinitet između života životinja i ljudskog života u svetlosti mesožderskog ukusa, dok se druga plemena pozivaju na zajedništvo stanovanja. Međutim, njegov

postupak prećutno pretpostavlja da je i ta razlika isto tako značajna i da bismo, ako bismo bili dovoljno obavešteni, mogli da je stavimo u korelaciju sa drugim razlikama koje se mogu otkriti između verovanja dveju grupa, između njihovih tehnika ili između odnosa koje svaka od njih održava sa svojom sredinom.

U stvari, metod koji sledi Redklif-Braun je isto toliko čvrst kao i tumačenja koja iz njega proističu. Svaka razina društvene stvarnosti izgleda mu kao neophodan sastavni deo bez koga bi bilo nemoguće shvatiti druge razine. Običaji vode verovanjima, a verovanja vode tehnikama; međutim, različite razine se ne ogledaju jednostavno jedne u drugima: one međusobno dijalektički dejstvuju na takav način da se čovek ne može nadati da će upoznati jednu od njih, a da prethodno nije procenio, — u njihovim odnosima opozicije i korelacije — *institucije, predstave i situacije.* U svakom od ovih praktičnih poduhvata, antropologija samo potvrđuje homologiju strukture između čovekove misli na delu i čovekovog predmeta kojim se ona bavi. Metodološka integracija suštine i forme odražava, na svoj način, jednu bitniju integraciju: integraciju metoda i stvarnosti.

# V
# TOTEMIZAM IZNUTRA

Bez sumnje bi Redklif-Braun odbacio zaključke koje smo izveli iz njegovog izlaganja, jer se do kraja svog života, kao što to potvrđuje jedno pismo.[1] držao empirističke koncepcije strukture. Verujemo, međutim, da smo otkrili, bez iskrivljavanja, početak jednog puta otvorenog njegovim predavanjem iz 1951. godine. Čak i ako tim putem nije išao, on potvrđuje plodnost jedne misli koja, mada zamagljena starošću i bolešću, sadrži u sebi obećanja obnove.

Ma koliko poslednja teorija totemizma Redklif-Brauna izgledala nova u etnološkoj literaturi, nju ipak nije on otkrio; međutim, malo je verovatno da se inspirisao svojim prethodnicima, čije je mesto van čisto etnološke misli. Vodeći računa o intelektualističkom karakteru koji smo priznali ovoj teoriji, čoveka bi moglo da iznenadi to što je Bergson branio veoma bliske ideje. Međutim, u njegovom delu *Deux Sources de la morale et de la religion* nalaze se obrisi jedne teorije koja u nekim tačkama ima interesantnu analogiju sa teorijom Redklif-Brauna. To nam pruža priliku da postavimo jedan problem koji zadire u istoriju

1. Vidi pismo Redklir-Brauna autoru ovog rada u S. Tax, L. C. Eiselev, I. Rouse, C. F. Vogelin, ed., *An Appraisal of Anthropology Today,* Čikago, 1953, str. 109.

ideja i, isto tako, omogućava da se dođe do postulata koje impliciraju spekulacije o totemizmu: kako se može desiti da jedan filosof, za koga se zna kakvo mesto poklanja afektivnosti i doživljenom iskustvu, dolazi, kada razmatra jedan etnološki problem, na stanovište potpuno suprotno stanovištu onih etnologa za koje bi se moglo reći da u svemu drugom imaju doktrinarni stav sličan njegovom?

U delu *Deux Sources* Bergson razmatra totemizam posredstvom kulta životinja, koji svodi na jedan modalitet kulta duhova. Totemizam se ne poklapa sa zoolatrijom, ali on ipak pretpostavlja da ,.čovek posmatra jednu životinjsku ili pak biljnu vrstu, ponekad čak jednostavan neživi predmet, sa poštovanjem koje ima izvesnu sličnost sa religijom" (Str. 192). Ovo poštovanje izgleda da je u mislima domorodaca povezano sa verovanjem u identitet između životinje i biljke i članova klana. Kako se ovo verovanje može objasniti?

Skala predloženih tumačenja prostire se između dve ekstremne hipoteze, pa će biti dovoljno razmotriti samo njih: hipotezu o ..učešću", po Levi-Brilu, koja olako koristi višestruke smislove koje u različitim jezicima imaju izrazi kod nas prevedeni glagolom *biti,* čije je značenje i tu dvosmisleno, i hipotezu koja svodi totem na ulogu amblema i jednostavne oznake klana, kao što to čini Dirkem, ali u tom slučaju bez mogućnosti da se pokloni pažnja mestu koje zauzima totemizam u životu ljudi koji ga primenjuju.

Ni jedno ni drugo tumačenje ne omogućava da se jednostavno i nedvosmisleno odgovori na pitanje koje postavlja očevidna sklonost ka životinjskim i biljnim vrstama. To nas navodi da potražimo čega ima



originalnog u načinu na koji čovek vidi i poima biljke i životinje:

> Istovremeno kada priroda životinje izgleda da se koncentriše u jedinstveno svojstvo, reklo bi se da se njena individualnost rastapa u vrsti. Prepoznati čoveka znači razlikovati ga od drugih ljudi, ali prepoznati životinju znači obično prepoznati vrstu kojoj ona pripada . . . Ma koliko životinja imala konkretnog i individualnog, ona se u suštini javlja kao kvalitet. u suštini je samo vrsta (Bergson, str. 192).

Ova neposredna percepcija *vrste,* preko njenih predstavnika, karakteriše odnos između čoveka i životinje ili biljke; ona isto tako pomaže da se bolje shvati „ova jedinstvena pojava koju predstavlja totemizam". U stvari, istinu treba tražiti na pola puta između dva ekstremna rešenja koja smo pomenuli:

> Iz toga što jedan klan kaže da je ova ili ona životinja, ne može se ništa zaključiti, ali to što dva klana istog plemena moraju neophodno biti dve različite životinje, mnogo je poučnije. Pretpostavimo, zaista, da treba istaći da ova dva klana predstavljaju dve vrste u biološkom smislu reci . . . . onda ćemo dati jednom klanu ime jedne životinje, a drugom ime druge. Svako od ovih imena, uzetih izdvojeno, biće samo naziv: zajedno,' oni imaju vrednost iskaza. Oni u stvari kažu da su dva klana *različite krvi* (Bergson, str. 193—194).

Nemamo potrebe da pratimo Bergsona do kraja njegove teorije, jer bismo se našli na nesigurnom terenu. Bergson u totemizmu vidi sredstvo egzogamije, koja je sama rezultat instinkta usmerenog na sprečavanje biološki štetnih brakova između bliskih

rođaka. Međutim, ako bi takav instinkt postojao pribegavanje institucionalnim putevima bilo bi suvišno. Štaviše, usvojeni sociološki model bio bi u čudnoj protivrečnosti sa zoološkim originalom kojim je inspirisan: životinje su endogame, ne egzogame; one se pare i razmnožavaju isključivo u granicama vrste. „Specifikacija" svakog klana i „specifično" razlikovanje jednih od drugih, dali bi — ako se totemizam zasniva na biološkim tendencijama i prirodnim osećanjima — rezultat suprotan traženom: svaki klan bi morao biti endogaman. kao biološka vrsta, i klanovi bi ostali međusobno strani.

Bergson je toliko svestan ovih teškoća da žuri da izmeni svoju tezu u dvema tačkama. Zadržavajući stvarno postojanje potrebe ljudi da izbegavaju brakove sa osobama u krvnom srodstvu, priznaje da tome ne- odgovara nikakav „stvarni i dejstvujući" instinkt. Priroda ispravlja ovaj nedostatak putem inteligencije, podstičući „imaginitivnu predstavu koja upravlja ponašanjem onako kako bi to učinio instinkt" (str. 195). Međutim, osim toga što se ovde zalazi u čistu metafiziku, ova „imaginativna predstava" imala bi, kao što smo videli, sadržinu upravo suprotnu svom pretpostavljenom predmetu. Bez sumnje da bi prevazišao ovu drugu prepreku. Bergson mora da svede imaginativnu predstavu na jedan oblik:

> Prema tome. kada oni [članovi dva klana] izjavljuju da predstavljaju dve životinjske vrste, ne stavljaju naglasak na animalnost. već na dvojnost (ibid., str. 195).

Uprkos razlikama u njihovim polazištima, Redklif--Braun je dvadeset godina posle Bergsona došao do istog zaključka.



Ova filosofska oštroumnost koja mu daje, makar i protiv volje, tačno rešenje etnološkog problema koji profesionalni etnolozi još nisu resili *(Deux Sources* dolazi neznatno posle prve teorije Redklif-Brauna), utoliko je značajnija što je tom prilikom došlo do pravog ukrštanja između Bergsona i Dirkema, koji su međutim bili savremenici. Filosof kretanja našao je rešenje totemskog problema na terenu opozicija i pojmova; suprotnim postupkom, Dirkem, ma koliko bio sklon da se uvek vraća kategorijama i čak antinomijama, tražio je rešenje istog problema na razini gde se razlike brišu. U stvari Dirkemova teorija totemizma razvija se u tri etape, od kojih se Bergson, u svojoj kritici, zadovoljava da zadrži prve dve. Klan najpre „instinktivno" uzima jedan amblem (vidi gore str. 92), koji može biti samo grub crtež, sveden na nekoliko poteza. Docnije, u tom crtežu se „prepoznaje" životinjski lik i u skladu s tim se on menja. Konačno, ovaj lik postaje sakralan, usled brkanja osećanja prema klanu i prema njegovom amblemu.

Ali kako ovaj niz operacija, koje svaki klan vrši za svoj račun i nezavisno od drugih klanova, može konačno da se organizuje u sistem? Dirkem odgovara:

> Mada se totemsko načelo najčešće javlja u vezi sa nekom životinjskom ili bujnom vrstom, ono ne može da se na to svede. Sakralnost je u najvećem stepenu zarazna: ona se stoga širi od totemskog bića na sve što je s njim u bližoj ili daljoj vezi . . . : ono čime se hrani . . . stvari koje su mu slične . . . razna bića sa kojima je stalno u vezi . . . Konačno, ceo svet biva podeljen između totemskih načela istog plemena (Durkheim, str. 318).

Izraz „podeljen" očevidno sadrži dvosmislenost, jer stvarna podela nije posledica uzajamnog i nepredvi-

đenog ograničenja više krugova koji se šire, od kojih bi svaki obuhvatio celokupno polje da ga ne sprečava širenje drugih krugova. Podela do koje bi usled toga došlo bila bi proizvoljna i slučajna; ona bi izvirala iz istorije i slučaja i bilo bi nemoguće shvatiti kako bi pasivno doživljene razlike, prihvaćene mada nikad nisu bile pojmljene, mogle biti u osnovi ovih „primitivnih klasifikacija" za koje je Dirkem, zajedno sa Mausom, našao da su sistematske i koherentne:

> Nije taj mentalitet bez veze sa našim. Naša logika rođena je iz te logike . . . Danas, kao i ranije, objašnjavati znači pokazivati kako je jedna stvar srodna jednoj drugoj ili sa više drugih stvari . . . Svaki put kada povezujemo unutrašnjom vezom heterogene članove, neizbežno identifikujemo suprotnosti. Bez sumnje, članovi koje povezujemo na taj način nisu isti koje spaja Australija: biramo ih po drugim kriterij uma i iz drugih razloga; međutim, sam postupak na osnovu koga ih duh dovodi u vezu ne razlikuje se suštinski.
>
> Stoga, između logike religijske misli i logike naučne misli ne postoji provalija. I jedna i druga sačinjene su od istih suštinskih elemenata, ali nejednako i različito razvijenih. Ono što izgleda da naročito karakteriše prvu jeste prirodna sklonost kako ka neumerenom brkanju tako i ka kontrastima. Ona rado preteruji· u oba smisla. Kada približava, brka; kada razlikuje, suprotstavlja. Ona ne poznaje meru i nijanse, ona traži ekstreme; u skladu s tim, upotrebljava logičke mehanizme sa nekom vrstom nespretnosti, ali nijedan ne zanemaruje (Durkheirn, str. 340—342).

Navodimo iscrpno ove redove bez sumnje prvo zato što predstavljaju ono najbolje kod Dirkema: tu on



prihvata da celokupan društveni život, čak i elementaran, pretpostavlja čovekovu intelektualnu delatnost, čije formalne osobine, u skladu s tim, ne mogu biti odraz konkretne organizacije društva. Međutim, naročito u *Formes elementaires,* kao i u onome što bismo mogli da izvučemo iz drugog predgovora delu *Regies* i iz eseja o primitivnim oblicima klasifikacije, on pokazuje protivrečnosti svojstvene obrnutoj perspektivi, koje Dirkem suviše često usvaja kada tvrdi da postoji prevlast društvenog nad intelektom. No, upravo kad Bergson hoće da bude nešto suprotno od sociologa, u Dirkemovom smislu te reci, on može od kategorije vrste i od pojma opozicije da načini neposredne podatke uma koje hoće društveni poredak da koristi za svoje konstituisanje. A kada Dirkem hoće da iz društvenog poretka izvede apstraktne kategorije i ideje, onda za prikaz tog poretka ima na raspolaganju samo osećanja, afektivne vrednosti ili nejasne ideje, kao što su ideje o prilepčivosti i širenju. Njegova misao ostaje rastrzana protivrečnim zahtevima. Time se i objašnjava paradoks, koji dobro ilustruje istorija totemizma, da je Bergson u boljem položaju od Dirkema za utemeljenje prave sociološke logike, a da Dirkemova psihologija, isto onoliko koliko i Bergsonova, ali na simetričan i obrnut način, mora da se obraća neiskazanom.

Dö sada, Bergsonov postupak nam je izgledao sačinjen od uzastopnih povlačenja: kao da je prinuđen da se povuče pred prigovorima koje je izazvala njegova teza, Bergson je uprkos sebi, idući unazad došao do istine totemizma. Međutim, ovo tumačenje ne zalazi u suštinu stvari, jer može biti da je Bergsonova dalekovidost zasnovana na pozitivnijim i dubljim razlozima. Nije li on uspeo, bolje od etnologa ili pre njih, da

shvati neke aspekte totemizma, zato što njegova misao svedoči o čudnim analogijama sa misli mnogih takozvanih primitivnih naroda, koji doživljavaju ili su doživljavali totemizam iznutra?

Za etnologa, Bergsonova filosofija neodoljivo podseća na filosofiju Indijanaca plemena Su, a i on sam je mogao da primeti sličnost pošto je pročitao *Formes elementaires de la vie religieuse* i razmišljao o tom delu. Zaista, Dirkem prenosi (str. 284—285) priču jednog mudraca iz plemena Dakota, koji izlaže, jezikom sličnim onome upotrebljenom u delu *Evolution creatrice,* metafiziku zajedničku svim plemenima Sua, od plemena Ozaž na jugu do plemena Dakota na severu, i prema kojoj stvari i bića predstavljaju samo zgusnute oblike stvaralačkog kontinuiteta. Navodimo po američkom izvoru:

> Svaka stvar, u svom kretanju, ima ovaj ili onaj trenutak, tu i tamo, u kome se zaustavlja. Ptica koja leti zaustavlja se na jednom mestu da bi svila gnezdo, na drugom da bi se odmorila. Čovek koji hoda zaustavlja se kada to želi. Tako se i Bog zaustavio. Sunce, tako svetio i veličanstveno, predstavlja mesto gde se on zaustavio. Mesec, zvezde, vetrovi, tamo je on boravio. Drveće, životinje, sve su to njegove tačke zaustavljanja i Indijanac misli na ta mesta i upućuje im svoje molitve da bi one doprle do tačaka gde se Bog zaustavio, te on dobio pomoć i blagoslov (Dorsey, str. 435).

Da bismo bolje istakli sličnost, navešćemo odmah i mesto iz *Deux sources,* gde Bergson rezimira svoju metafiziku:

> Velika struja stvaralačke energije prodire u materiju da bi postigla ono što može. U većini tačaka, ona je zaustavljena; ova zaustavljanja javljaju se u našim očima kao pojava živih vrsta, to jest organizama gde naš pogled, u suštini analitički i sintetički, otkriva mnoštvo elemenata koji se usklađuju da bi obavili mnoštvo funkcija; organizovanje je međutim samo zaustavljanje, jednostavan čin, isti kao otisak noge u pesku, koji odmah prisiljava hiljade zrnaca peska da se međusobno usklade kako bi se otisak ocrtao (Bergson, str. 221).



Dva teksta su u tolikoj meri podudarna da je posle njihovog čitanja lakše prihvatiti da je Bergson mogao da shvati šta se krije iza totemizma, zato što je njegova sopstvena misao, mada on to nije znao, bila bliska mislima totemskih naroda. Šta im je zajedničko? Izgleda da srodnost potiče od iste želje za celovitim poimanjem ona dva vida stvarnosti koje filosof označava recima *neprekidnost* i *ispreMdanost;* od istog odbijanja da se napravi izbor među njima, i istog napora da se izrade dve perspektive koje se međusobno dopunjuju i koje vode istoj istini[2]'. Dobro se čuvajući metafizičkih razmatranja koja bi bila strana njegovom temperamentu, Redklif-Braun je išao istim putem kada je svodio totemizam na osobeni vid sveopšteg pokušaja da se pomire *opozicija* i *integracija.* Do ovakvog susreta praktičnog etnografa, koji je izvanredno bio obavešten o načinu na koji misle divljaci, i kabinetskog filosofa, ali koji, u izvesnom smislu, razmišlja kao divljak, moglo je doći samo na jednom suštinskom planu, na koji treba ukazati.

2. Ova analogija zalužuje da bude produbljena. Jezik plemena Dakota nema reč za vreme, ali zna da izrazi raznovrsne načine bitisanja u vremenu. Za misao kod Dakota, zaista vreme se svodi na trajanje, u kome nema mere: to je raspoloživo i neograničeno dobro (Malan'i McCone, str. 12).

Redklif-Braun je imao jednog daljeg prethodnika, i skoro isto toliko neočekivanog, u ličnosti Žan-Žak Rusoa. Svakako, Ruso je pokazivao prema etnografiji mnogo više žara od Bergsona. Međutim, pored toga što je poznavanje etnologije bilo još uvek veoma ograničeno u XVIII veku, Rusoova pronicljivost iznenađuje nas još više zbog toga što je za više godina prethodila prvim pojmovima o totemizmu. Setićemo se da ih je uveo Long, u knjizi koja datira iz 1791, dok *Discours sur l'origine de l'inegalite* potiče iz 1754. godine. Međutim, kao Redklif-Braun i Bergson, Ruso vidi u čovekovom shvatanju „specifične" strukture životinjskog i biljnog sveta izvor prvih logičkih operacija i, u skladu s tim, izvor društvene diferencijacije koja može biti doživljena jedino pod uslovom da je pojmljena.

*Discours sur l'origine et les fondaments de Γ inegalite parmi les hommes* bez sumnje je prvo delo u francuskoj literaturi o opštoj antropologiji. Na skoro savremeni način, Ruso postavlja centralni problem antropologije, naime, prelaz sa prirode na kulturu. Oprezniji od Bergsona, čuva se da pomene instinkt, koji s obzirom da pripada prirodi, ne bi dozvolio da se ona prevaziđe. Pre nego što je čovek postao društveno biće, instinkt rađanja, „slepi nagon . . . dovodio je samo do čisto životinjskog čina".

Prelaz sa prirode na kulturu bio je uslovljen demografskim rastom; međutim, on nije delovao neposredno, kao prirodan uzrok. On je prvo prinudio ljude da učine svoj način života raznovrsnijim, da bi mogli da opstanu u različitim sredinama i da povećaju broj svojih veza sa prirodom. Međutim, da bi ova diversifikacija i ovo povećanje veza mogli da dovedu



do tehničkih i društvenih preobražaja, bilo je potrebno da oni postanu predmet i sredstvo čovekove misli:

> l Stalna bliskost sa različitim bićima, i tih bića međusobno, prirodno je morala da izazove u duhu čoveka percepciju nekih odnosa. Ovi odnosi, koje izražavamo recima veliki, mali, jak, slab, brz, spor, strašljiv, smeo i drugim sličnim idejama, uspostavljeni po potrebi i skoro bez razmišljanja, konačno su kod njega stvorili neku vrstu misli, ili, bolje rečeno, spontanu opreznost, koja mu je ukazivala na mere predostrožnosti najpotrebnije za njegovu bezbednost (Rousseau /1/, str. 63).

Poslednji deo rečenice ne treba shvatiti kao promenu stava: u Rusoovoj misli, obazrivost i radoznalost povezane su kao dve strane intelektualne delatnosti. Kada vlada prirodno stanje obe nedostaju čoveku, jer se on „predaje jedino osećanju trenutnog postojanja". Za Rusoa, uostalom, afektivni i intelektualni život se suprotstavljaju jedan drugome, na isti način kao priroda i kultura: njih razdvaja celo rastojanje između „čistih oseta i najjednostavnijih saznanja".To je toliko tačno da se kod njega ponekad nalazi, kao suprotnost prirodnom stanju, ne društveno stanje, već „stanje razuma" (i.e., str. 41, 42, 54).

Uspon kulture dolazi, prema tome, istovremeno sa rađanjem intelekta. S druge strane, suprotnost između neprekinutog i isprekidanog, koja izgleda da se ne može umanjiti na biološkom planu, jer se izražava u serijalnosti pojedinaca u okviru vrste, i u međusobnoj heterogenosti vrsta, prevaziđena je u okviru kulture, koja se zasniva na sposobnosti čoveka da se usavršava:

> . . . sposobnosti koja . .. leži u nama, kako u vrsti tako i u pojedincu; dok životinja, u roku od nekoliko meseci

postaje ono što će biti celog života, a njena vrsta, posle hiljadu godina ostaje ono što je bila prve od tih hiljadu godina (Rousseau *III,* str. 40).

Kako onda shvatiti, pre svega, trostruki prelaz (koji je, u istinu, samo jedan), sa životinje na čoveka, sa prirode na kulturu, sa afektivnosti na intelektualnost, zatim mogućnost primene životinjskog i biljnog sveta na društvo, koju je već pojmio Ruso, i gde vidimo ključ totemizma? Jer, ako ove izraze radikalno razdvajamo, izlažemo se opasnosti (kao što je to Dirkem docnije shvatio) da više ne shvatimo njihovu genezu.

Rusoov odgovor se sastoji u tome da se, bez ukidanja razlika, prirodni život čoveka definiše samo pomoću jednog psihičkog stanja čija je sadržina podjednako afektivna i intelektualna, i gde je pojava svesti dovoljna za prelaz sa jednog stanja na drugi: to je milosrđe, ili kako Ruso takođe kaže, identifikacija sa drugim, pri čemu dvojnost izraza do izvesne tačke odgovara dvojnosti aspekta. Zato što se čovek prvobitno oseća istovetnim sa sebi sličnima (u koje treba ubrajati, kako Ruso izričito tvrdi, i životinje), on će docnije steći sposobnost da *se* razlikuje, isto kao što *njih* razlikuje, što znači da uzme raznovrsnost vrsta kao konceptualni oslonac za društvenu diferencijaciju.

Ova filosofija prvobitne identifikacije sa drugima najudaljenija je od Sartrovog egzistencijalizma, koji u ovom pogledu preuzima Hobsovu tezu. Ona, uostalom, vodi Rusoa do neobičnih hipoteza: tako dolazimo do beleške 10 u *Discours,* gde on kaže da bi oranguta-ni i drugi antropoidni majmuni Azije i Afrike mogli biti ljudi koje su putnici puni predrasuda zlonamerno



svrstali u životinjski svet. Međutim, ona mu takođe omogućava da formuliše izvanredno savremeno gledište o· prelasku sa prirode na kulturu, zasnovano, kao što smo videli, na logici koja koristi binarne opozicije i koja se poklapa sa prvim pojavama simbolizma. Celovito gledanje na ljude i žvljotinje kao čulna bića, u čemu se sastoji identifikacija, traži svest o suprotnostima i prethodi joj: najpre suprotnosti između logičkih osobina shvaćenih kao sastavni delovi polja, a zatim u okviru samog polja između „ljudskog" i „ne-ljudskog". To je, za Rusoa, postupak svojstven jeziku: njegov izvor nije u potrebama, već u strastima, pa je usled toga prvi jezik morao da bude slikovit:

> Kako su prvi motivi koji su naveli čoveka da progovori bile strasti, njegovi prvi izrazi bili su Tropi. Najpre je rođen slikoviti jezik, a doslovni smisao je poslednji pronađen. Stvari će se nazvati pravim imenom tek kada budu viđene u svom pravom obliku U početku se samo govorilo kroz poeziju; razmišljanje je počelo tek mnogo docnije (Rousseau 2 str 565).

\ Obuhvatni izrazi, koji utapaju u neku vrstu nadrealnosti predmete percepcije i osećanja koja oni izazivaju, prethode analitičkoj redukciji u pravom smislu. Metafora, čiji smo značaj u totemizmu u više mahova isticali, nije pozno ulepšavanje jezika, već jedan od njegovih osnovnih načina. Ruso ju je postavio na istu razinu sa opozicijom i ona stoga, sa istim pravom, predstavlja jedan od prvih oblika diskurzivne misli.

To što se ogled sa naslogom *Totemizam danas* završava retrospektivnim razmatranjima, predstavlja neku vrstu paradoksa. Ali paradoks je samo jedan vid ove totemske iluzije, koju stroža analiza činjenica u

njenoj osnovi može da rasprši, a istina koju ona krije više pripada prošlosti nego sadašnjosti. Jer totemska iluzija se sastoji prvenstveno u tome što su jedan filosof koji nije imao pojma o etnologiji, kao Bergson, i jedan drugi, koji je živeo u vreme kada pojam totemizma još nije dobio svoj oblik, mogli, pre današnjih stručnjaka i, u slučaju Rusoa, još i pre „otkrivanja" totemizma, da prodru u prirodu verovanja i običaja koji im nisu bili bliski, i čije stvarno postojanje još niko nije pokušao da utvrdi.

Bez sumnje je Bergsonov uspeh bio posredna posledica njegovih filosofskih predrasuda. Kao i njegovi savremenici, on teži tome da ozakoni vrednosti, ali se od njih razlikuje po tome što povlači granice tih vrednosti u ovkiru normalne misli belog čoveka, umesto da u njih sve zatvori. Logika razlika i opozicija pripada, prema tome, divljaku i „zatvorenom društvu", jer joj Bergsonova filosofija daje niže mesto u odnosu na druge vidove saznanja: istina tu stiže, ako se tako može reći, „zaobilazno".

Ali ovde je za nas značajno to što su Bergson i Ruso uspeli da prodru do psiholoških osnova egzotičnih ustanova (pri čemu Ruso nije ni znao da one postoje) unutrašnjim pristupom, to jest ispitujući na sebi načine mišljenja najpre zapažene spolja, ili jednostavno zamišljene. Time oni pokazuju da je celokupan čovekov duh poprište virtuelnog iskustva, i da se tako upravlja onim što se dešava u duhovima ljudi, bez obzira na rastojanja koja ih razdvajaju.

Zahvaljujući bizarnosti koja mu je pripisana, i još više uveličana u tumačenjima posmatrača i nagađanjima teoretičara, totemizam je u jednom trenutku poslužio za jačanje pritiska na primitivne ustanove da bi se one odvojile od naših, što je bilo naročito



potrebno u slučaju religijskih pojava, čije bi približavanje ukazalo na postojanje suviše upadljivih afiniteta. Obuzetost stvarima religije učinila je da se totemizam stavi u religiju, ali što je mogućno dalje — pa i po cenu njegovog karikiranja — od takozvanih civilizovanih religija, iz straha da one ne dođu u opasnost da se raspadnu u dodiru s njim; osim ako, kao u Dirkemovom slučaju, ta kombinacija ne dovede do nečeg novog, bez prvobitnih osobina kako totemizma tako i religije.

Ali nauke, pa i humanističke, mogu efikasno da deluju samo na osnovu jasnih ideja, ili ukoliko se učini napor da se one naprave takvima. Ako postoji zahtev da se religija konstituiše kao nezavisni red, vezan za naročitu vrstu proučavanja, onda ona ima da deli sudbinu zajedničku svim naučnim predmetima. Ako se ona odredi nasuprot tome, neizbežno će doći do toga da se ona u očima nauke ukaže kao carstvo zbrkanih ideja. Usled toga, svaki poduhvat koji teži objektivnom proučavanju religije biće prinuđen da napusti područje ideja, koje su pretenzije religijske antropologije već izopačile i prekrojile. Ostaće otvoreni samo afektivni — ako ne čak i organski — i sociološki pristupi, koji se samo okreću oko pojava.

Nasuprot tome, ako se religijskim idejama prida ista vrednost kao i svakom drugom konceptualnom sistemu, to jest ako smatramo da nas i one približavaju mehanizmu misli, religijska antropologija imaće valjane pristupe, ali će izgubiti svoju autonomiju i svoju specifičnost.

To je ono što smo videli da se desilo sa totemizmom, čije se stvarno postojanje svodi na poseban primer nekih načina mišljenja. Svakako, tu se ispoljavaju osećanja, ali naknadno, kao rezultat šupljina i

mana jednog skupa ideja koji nikada ne može da se zaokruži. Tobožnji totemizam temelji se na rasuđivanju, a zahtevi na koje on odgovara, načini na koje pokušava da ih zadovolji, pre svega su intelektualnog reda. U tom smislu u njemu nema ničeg arhaičnog ili dalekog. Njegova slika je projektovana, nije primljena; njegova bit nije spolja. Jer, ako iluzija pokriva jedan delić istine, ta istina nije van nas, već u nama.

# BIBLIOGRAFIJA

Bibliografija totemizma je ogromna. Čitalac će ovde naći samo radove pomenute u ovoj knjizi.


ANTHROPOS, *Das Problem des Totemismus, t* IX, X, XI, 1914—1916.

BERGSON (H.), *Les Deux Sources de la morale et de la religion, 164* ed, Paris, 1967.

BEST (E.), Maori Religion and Mythology, *Dominion Museum,* Bulletin n° 10, section I, Wellington, 1924.

BOAS (F.), ed., [1] *General Anthroplogy,* Boston, New York, London 1938.

BOAS (F.), [2] The Origin of Totemism, *American Anthropologist,* vol. 18, 1916.

COMTE (A.), *Cours de Philosophie postive,* 6 vol., Paris, 1908.

CROSSE-UPCOTT (A. R. W.), Social Aspects of Ngindo Bee-Keeping, *Journal of the Royal Anthropological Institute,* vol. 86, part II, 1956.

CUOQ (J. A.), *Lexique de la langue algonquine,* Montreal, 1886.

DORSEY (J. O.), A Study of Siouan Cults, *Xlth Annual Report* (1889—1890), Bureau of American Ethnology, Washington, 1894.

DUMEZIL (G.), *Loki, Paris,* 1948.

DURKHEIM (E.), *Les Formes elšmentaires de la vie religieuse,* 5$^{e}$ ed., Paris, 1868.

ELKIN (A. P.), [1] Studies in Australian Totemism. Sub-Section, Section and Moiety Totemism, *Oceania,* vol. 4, n° 1, 1933—1934.

ELKIN (A. P.), [2] Studies in Australian Totemism. The Nature of Australian Totemism, *Oceania,* vol. 4, n° 2, 1933—1934.

ELEKIN (A. P.) [3] *The Australian Aborigines,* 3' ed., Sydney--London, 1954.

EVANS-PRICHARD (E. E.), [1] Zande Totems, *Man,* vol. 56, n° 110, 1956.
EVANS-PRITCHARD (E. E.), [2] Zande Clan Names, *Man,* vol. 56 n° 62, 1956.
EVANS-PRICHARD (E. E.), [3] *Nuer ReUgion,* Oxford, 1956.
EVANS-PRITCHARD (E. E), [4] Preface to: R. HERTZ, *Death and the Right Hand,* London, 1960.
FIRTH (R.), [1] Totemism in Polynesia, *Oceania,* vol. I, n™ 3 et 1930—1931.
FIRTH (R.), [2] *Primitive Polynesian Economy,* Londres 1939.
FIRTH (R.), [3] *History and Traditions of Tikopia,* Wellington, 1961.
FORTES (M.), *The Dynamics of Clanship among the Tallensi,* Oxford, 1945.
FRAZER (J. G.), *Totemism and Exogamy,* 4 vol. London, 1910.
FREUD (S.), *Totem et Tabou.* trad, francaise, Paris, 1924.
GOLDENWEISER (A. A.), [1] Totemism, an Analytical Study, *Journal of American Folklore,* vol. XXIII, 1910.
GOLDENWEISER (A. A.), [2] Form and Content in Totemism, *American Anthropologist,* vol. 20, 1918.
*Handbook of American Indians, North of Mexico, Bureau of American Ethnology, Smithsonian Institution,* Bulletin 30, 2 vol., Washington, 1907—1910.
HILGER (Sister M. I.), Some early customs of the Menomini Indians, *Journal de la Societe des Americanistes,* t. XLIX, Paris, 1960.
JAKOBSON (R.) et HALLE (M.), *Fundamentals of Language,* 'S-Gravenhage, 1956.
JENNESS (D), The Ojibwa Indians of Parry Island. Their Social and Religious Life, *Bulletin of the Canada Department of Mines, η 78,* Ottawa, National Museum of Canada, 1935.
KINIETZ (W. V.), Chippewa Village. The Story of Katikitegon, *Cranbook Institute of Science,* Detroit, Bull, η 25, 1947.
KROEBER (A. L), [1] *Anthropology,* New York, 1923.
KROEBER (A. L.), [2] *Anthropology,* new ed.. New York, 1948.
KROEBER (A. L), [3] Totem and Taboo: An Ethnologic Psychoanalysis (1920), in *The Nature of Culture,* Chicago, 1952.
KROEBER (A. L.), [4] Totem and Taboo in Retrospect (1939), in *The Nature of Culture,* Chicago, 1952.
LANDES (R.), Ojibwa Sociology, *Columbia University Contributions to Anthropology,* vol. XXIX, New York, 1937.



LANE (B. S.), Varieties of Cross-cousin marriage and Incest Taboos: Structure and Causality, *in:* Dole and Carneiro, eds, *Essays in the Science of Culture in Honor of Leslie A. White,* New York, 1960.
LEVI-STRAUSS (C), Les *Structures elementaires de la parente,* Paris, 1949.
LINTON (R.), Totemism and the A. E. F., *American Anthropologist,* vol. 26, 1924.
LONG (J. K.), Voyages and Travels of an Indian Interpreter and Trader (1791), Chicago, 1922.
LOWIE (R. H), [1] *Traite de sociologie primitive,* trad, francaise, Paris, 1935.
LOWIE (R. H), [2] *An Introduction to Cultural Anthropology,* New York, 1934.
LOWIE (R. H.), [3] *Social Organization,* New York, 1948.
LOWIE (R. H.), [4] On the Principle of Convergence in *Ethnology, Journal of American Folklore,* vol. XXV, 1912.
McCONNEL (U.), The Wik-Munkan Tribe of Cape York Peninsula, *Oceania,* vol. I, n°" 1 et 2, 1930—1931.
McLENNAN (J. F.), The Worship of Animals and Plants, *The Fortnightly Review,* London vol. 6, 1869 et vol. 7, 1870.
MALAN (V. D.) and McCONE (R. Clyde), The Time Concept Perspective and Premise in the Sociocultural Order of the Dakota Indians, *Plains Anthropologist,* vol. 5, 1960.
MALINOWSKI (B.), [1] *Magic, Science and Religion,* Boston, 1948.
MALINOWSKI (B.), [2] *The Sexual Life of Savages in North-Westem Melanesia,* New York, London, 2 vol., 1929.
MICHELSON (T.), Explorations and Field-Work of the Smithsonian Institution in 1925, *Smithsonian Miscellaneous Collections,* vol. 78, n° 1, Washington, 1926.
MURDOCK (G. P.), *Social Structure,* New York, 1949. *Notes and Queries on Antrhropology,* 6e ed., London, 1951.
PIDDINGTON (R.), *An Introduction to Social Anthropology,* 2 vol., vol. I, Edinburgh-London, 1950.
PRYTZ-JOHANSEN (J), *The Maori and his Religion,* Copenhagen, 1954.
RADCLIFFE-BROWN (A. R), [1] The Social Organization of Australian Tribes, *Oceania,* vol I, 1930—1931.
RADCLIFFE-BROWN (A. R.), [2] The Sociological Theory of Totemism (1929), in *Structure and Function in Primitive Society,* Glencoe, ΠΙ., 1952.

RADCLIFFE-BROWN (A. R), [3] Taboo (1939), in: *Structure and Function in Primitive Society,* Glencoe, ПI., 1952.
RADCLIFFE-BROWN (A. R), [4] The Comparative Method in Social Anthropology. Huxley Memorial Lecture for 1951, *Journal of the Royal Anthropological Institute,* vol. 81, parts I and II, 1951 (Published in 1952). (Novo izdanje: *Method in Social Anthropology* Chicago 1958, chap. V.)
RIVERS (W. H. R), *The History of Melanesien Society,* 2 vol., Cambridge, 1914.
ROUSSEAU (J. J.), *Discours sur I'origine et les fondements de Inegalite parmi les hommes,* OEuvres melees, nouv, ed., Londres, 1776, t. II.
ROUSSEAU (J. J), [2] *Essai sur I'origine des langues,* Oeuvres posthumes, Londres, 1783, t. II.
SPENCER (B.) et GILLEN (F. J.), *The Northern Tribes of Central Australia,* London, 1904.
STANNER (W. E. H.), Murinbata Kinship and Totemism, *Oceania,* vol. 7, n° 2, 1936—1937.
STREHLOW (T. G. H), *Aranda Traditions,* Melbourne, 1947.
THOMAS (N. W.), *Kinship Organizations and Group Marriage.in Australia,* Canvridge, 1906.
TYLOR (E. B), Remarks on Totemism, *Journal of the Royal Anthropological Institute,* vol. I, 1899.
VAN GENNEP (A.), *L'Etat actuel du probleme totemique,* Paris, 1920.
WARNER (W. L.), *A Black Civilizaüon,* Revised ed., New York, 1958.
WARREN (W), History of the Ojibways, *Minnesota Historical Collections,* Saint-Paul, vol. 5, 1885.
ZELENINE (D.), *Le culte des idoles en Siberie,* trad, franc, Paris, 1952.

## SADRŽAJ